هانس كوكلر

تشنّج العلاقة بين الغرب والمسلمين

الأسباب والحلول



تعريب وتقديم :
حميد لشهب

Jadawel جداول

تشنّج العلاقة بين الغرب والمسلمين

الأسباب والحلول



هانس كوكلر

تشنّج العلاقة بين الغرب والمسلمين

الأسباب والحلول

تعريب وتقديم:
حميد لشهب

Jadawel جداول

الكتاب: **تشنّج العلاقة بين الغرب والمسلمين.. الأسباب والحلول**
المؤلف: **هانس كوكلر**
تعريب وتقديم: **حميد لشهب**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 - فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2013
ISBN 978-614-418-172-0

طبع في لبنان
Copyright © Jadawel S.A.R.L.
Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2013 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

إهـداء

إلى الروح الطاهرة للأستاذ الدكتور عبد الهادي بوطالب الذي علمني أن التريث في إصدار الأحكام يوصل إلى باب الحكمة بالتأكيد، والمشي وسط الطريق هو خاصية المفكّر المسلم الذي يستحق هذا الاسم

د. حميد لشهب



توطئة المترجم

لم يعرف التاريخ الطويل للعلاقة بين الغرب والعالم العربي والإسلامي مفكّرًا التزم في فكره وسلوكه بالدفاع اللامحدود عن القضايا العربية العادلة مثل الفيلسوف النمساوي هانس كوكلر. وحتى أبو الأدب الناطق بالألمانية جوتي Goethe، أحد كبار أصدقاء المسلمين، لم يستطع في كتاباته أن يصل إلى ما وصل إليه كوكلر من جرأة وسعة أفق وعمق في التحليل في دراساته للعلاقة المتشنّجة بين الشرق والغرب. أتتبع الإنتاجات الفكرية للبروفيسور كوكلر منذ ما يناهز ربع قرن من الزمن وأثمّن فيه مواقفه الشجاعة ضدّ الغطرسة والكبرياء الغربيين اتّجاه العالم الإسلامي بصفة عامة والعالم العربي بصفة خاصة. عايشت عن كثب مواقفه الجريئة فيما يتعلّق بأم القضايا العربية: القضية الفلسطينية، وفضحه العلني في المحافل الدولية لتكتيكات الإمبريالية الأميركية الجديدة، التي غزت دون أي سند قانوني ولا أي مبرر أخلاقي العراق ودمرته تدميرًا، وتنبؤاته بنية هذه الإمبريالية التي تود طحن حق المسلمين وإقصائهم نهائيًا من التاريخ ومن الجغرافية بفرض هيمنتها عليهم بشتى الطرق.

عايشت كذلك تذمر كوكلر من أشباه الحلول التي اختارها العرب لقضاياهم ورضاهم بفتات الكعك المتبقية في مدريد وأوسلو وتحالفهم السرّي والعلني مع قوى الاستعمار الجديد لهدم مناطق عربية بأكملها والقضاء على بذور الحضارة العربية

فيها ونسف الثقافة العربية الإسلامية من الداخل. فقد جال العالم العربي والإسلامي شرقًا وغربًا ووقف جانب قضاياهم العادلة فيزيقيًّا وفكريًّا ومثاليًّا وحاول المساهمة في حلّ النزاعات في السودان وليبيا وفلسطين إلخ.

لم تغره صداقاته المتعدّدة مع قيادات العالم الإسلامي على مستوى رفيع من التمييز الدقيق بين معاش الشعوب ومعاش الحكام والتنبيه إلى هذا الشرخ الصارخ بين الشعوب العربية والمسلمة وحكامهم. بل كان صديقًا وفيًّا للشعوب العربية المسلمة، أسمع أصوات معاناتهم وتذمرهم في صالونات منظمة الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي.

ما حرّك ويحرّك كوكلر في التزامه هذا هو إيمانه العميق بفلسفة الحق والعدل والمساواة بين بني البشر بغضّ النظر عن جنسهم ولونهم ودينهم وثقافتهم وموطنهم. فالحق في عرفه جزء لا يتجزأ والعدل يجب أن يصبح سلوكًا تلقائيًّا في العلاقات الدولية والمساواة المدعومة بالحق والعدل هي الضمانة الوحيدة لكرامة البشر وحمايتهم من الظلم.

كانت فاتورة التزامه بالقضايا العربية والمسلمة جدّ ثقيلة، فقد هوجم مرات عديدة من طرف مفكّرين غربيين معادين للحضارة والثقافة العربية الإسلامية، وأحيط بأسوار عالية حاولت عزله وإسكات صوته، لكن إيمانه العميق بعدالة القضايا التي كان يدافع عنها كانت أقوى من يد الجبروت وكانت مواساته الوحيدة هي مجموعة من علاقات الصداقة التي كانت تجمعه مع بعض المفكّرين في العالم المسلم ومجموعة أخرى من المفكّرين المتنورين في العالم الغربي.

حان الوقت إذن، في نظرنا، لينتبه الحكام العرب

والمسلمون إلى هذا الرأسمال الفكري والفلسفي لهذا المفكّر الفذّ ويعملون على ترجمة كتبه للاستفادة منها، لأن رحم الثقافة الغربية لن يسخَ بسرعة بمفكّر آخر من طينة كوكلر. فإذا كانت حكوماتنا العربية المسلمة قد فوتت على نفسها وعلى شعوبها فرصة بناء لوبي فكري مع مفكّرين غربيين من طينة هانس كوكلر وشومسكي وآن ماري شيمل وإدوارد سعيد وآخرين كثيرين، فإنها مطالبة اليوم وأكثر من أي وقت مضى بالتفكير الجدّي المبرمج في نقل أعمال هؤلاء المفكّرين إلى العربية كرسالة ومسؤولية حضارية وثقافية. وإلّا فإننا سنبقى سجيني الهيمنة الغربية، والأميركية منها بوجه الخصوص، وإذا رضينا بسياسة رعاة البقر، التي لا تؤمن لا بحق ولا بقانون ولا بعدل، بل بفرض القوة فقط ولو بمسح كل البشرية، فلا غرابة أن نصبح في الأعوام القليلة القادمة رعاة غنم، ننفخ في الناي ولا نغني مع جبران خليل جبران ولا نزار قباني، بل نبكي على كل الفرص التي قدمها لنا تاريخ علاقتنا بالغرب ولم نستفد منها.

لي فخر شخصي يتمثّل في كوني أختم المشروع الذي بدأته منذ ربع قرن من الزمن، والمتمثّل في نقل فكر ممثّلي أربعة اتّجاهات فكرية وفلسفية معاصرة من العالم الجرماني إلى اللغة العربية، بهذه النصوص للفيلسوف النمساوي هانس كوكلر. فقد جمعتني به علاقة فكرية طويلة الأمد وكان أول مفكّر غربي جرماني أثار انتباهي واهتمامي نظرًا لشجاعته الفكرية وصلابة المبادئ التي يدافع عنها. فقد أجريت معه حوارات عديدة لمجموعة من المنابر العربية وحضرت العديد من الندوات التي نظّمها سواء في إطار عمله كرئيس لقسم الفلسفة بجامعة إنزبروك النمساوية أو بصفته رئيسًا للمنظمة

العالمية للتقدم وتتبعت عن كثب محاضراته في العالم الإسلامي وكان لي الشرف الكبير لاصطحابه للمغرب في إطار أول محاضرة له بالغرب الإسلامي بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، كلية العلوم يوم 22 أيار/ماي 2008. لا غرابة إذن إذا كنت أعتبره «الشيخ الكبير» للقانون الدولي و«المحامي الفذ» للحقوق العادلة للشعوب المهيمن عليها. فقد تبنّى القضايا العربية الإسلامية، ولا بدَّ للعرب والمسلمين من «تبنّيه» والاعتراف له بالجميل بدفاعه عن الحق والعدل والمساواة وتطويره لفلسفة تطبيقية قوامها التعايش والحوار بين الثقافات المختلفة وأساسها حق كل الشعوب في العيش الكريم وضرورة القضاء على كل محاولة هيمنة دولة على دولة أخرى، لأن ذلك يعارض معارضة واضحة مبادئ حقوق الإنسان وفصول القانون الدولي.

حميد لشهب،

فيلدكرخ، النمسا

مقدّمة المؤلّف

أشكر الدكتور حميد لشهب على مبادرته القيمة وتفضله بترجمة هذه النصوص المختارة في التأويل الثقافي والفلسفة التطبيقية إلى لغة الضاد. وبهذا فإنه يتوّج اليوم تعاوننا في ميدان التقريب بين العرب والغرب بهذا المؤلف المتخصص. ويعتبر التبادل العلمي والثقافي وخاصة الفلسفي منه ـ بين الشرق والغرب من الأهمية بمكان بالنظر إلى الوضع الراهن الذي وصلت إليه علاقتهما وتنامي التوتر السياسي عالميًّا.

تُعتبر الدراسات المتضمنة في هذا المؤلف ردّ فعل منا شخصيًّا على النهاية المباغتة للحرب الباردة وعلى «تغير براديغما السياسة العالمية»، وكان همّي الأساسي في هذا المضمار منكبًّا على محاولة فهم نتائج الوضع العالمي الجديد الأحادي القطب الذي عوض الثنائية القطبية القديمة وأثر في العلاقة بين الحضارات وسلطة القانون (قانون الدول) والديمقراطية. وتعتبر وجهات نظري هذه متعدّدة التخصص، لا بدَّ في هذه الحالة من فهمها في إطار جدّ عام، يحاول الردّ على وقائع السلطة السياسية والاقتصادية والسوسيوثقافية الناتجة عمّا سمّي بـ«العولمة».

أما وجه تحليلي هو اهتمامي الخاص بالقضايا العربية الإسلامية منذ السبعينيات من القرن الماضي وبالخصوص فهمنا

الغربي للحضارة العربية الإسلامية. فقد أسّست سنة 1972 بمدينة إنزبروك النمساوية مع مجموعة من الطلبة الأوروبيين والعرب والهنود «المنظمة العالمية للتقدم» التي حملت على عاتقها مهمّة مقاومة الأحكام المسبّقة بين الثقافات والحضارات وتشجيع التعايش بين الدول المختلفة الإيديولوجيات والهويات الثقافية والتعاون بين شعوب وبلدان الشمال والجنوب. قادتني أول زيارة لي للعالم العربي إلى المغرب وأنا بعد طالب. وعالجت إشكالية التأويل الثقافي، المشار إليه في هذا الكتاب باقتضاب، ربيع عام 1974 بدعوة من المجمع العلمي الملكي بالأردن في محاضرة بعنوان: «الأبعاد الثقافية الفلسفية للتعاون الدولي». حاولت أن أبين آنذاك نظريتي حول: «ديالكتيك التصوّر البديهي للثقافة الأصلية» ورسمت الخطوط العريضة لتصوّر عام للقاء علمي حول: « التصوّر البديهي للثقافة الخاصة للشعوب»، الذي عقد صيف هذه السنة (1974) بتعاون مع اليونيسكو بمدينة إنزبروك. وظهر موضوع الحوار الثقافي الذي عولج ذاك الوقت من جديد بعد نهاية الحرب الباردة وأصبح في الوقت الراهن وسيبقى لمدة طويلة مهمًّا جدًّا لأنه يؤثر في مصير العالم المعاصر.

كان لقائي بالعالم العربي من الأهمية بمكان في معالجة الميادين الثلاثة لهذا الكتاب:

1 ـ طورت تصوّري للعلاقة بين العالمين الإسلامي والغربي ـ وبالخصوص المسيحي منه ـ في سلسلة من المحاضرات واللقاءات حول الحوار الأوروبي العربي. وأتذكّر بالخصوص الندوة التي نظّمتها في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1981 بروما بالتعاون مع منظمة الوحدة

العربية والمنظمة الإسلامية ومناقشاتي مع الأستاذ المغربي محمد علال سيناصر (الذي كان آنذاك رئيس قسم الفلسفة لليونيسكو). وكان لانشغالي بالصراع في منطقة الشرق الأوسط وبالخصوص بردود الفعل غير العقلانية عمومًا للسلطات الغربية لمطالبة العرب بإرجاع القدس، المستعمرة من طرف إسرائيل ضدّ كل القوانين الدولية، دور مهم في صقل هذا التصوّر.

2 ـ لعبت القضية الفلسطينية، التي شغلتني وتشغلني على الدوام ـ وبالخصوص وضع القدس ـ دورًا جوهريًّا في توجيه تفكيري وتركيزه على إشكالية القانون والعدالة في العلاقات الدولية ونظّمت في هذا الإطار عام 1980 ندوة دولية للخبراء في هذا المجال في ڤيينا. وقد كانت العقوبات العامة التي فرضت على شعب العراق مناسبة لي لحط ممارسة السلطة السياسية في إطار نظام عالمي أحادي القطب (ما سمّي بالنظام العالمي الجديد) محط تساؤل. ويتعلّق الأمر بالنسبة لي كفيلسوف بإشكالية مركزية لطبيعة الأخلاق المطبقة في هذا الإطار. وكانت المنظمة العالمية للتقدم التي أسست أول منظمة على الصعيد العالمي الثي طرحت مشكل تطابق أو عدم تطابق العقوبات بهذا الشكل مع منظمة حقوق الإنسان في اجتماع لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة صيف 1991 بعد نهاية حرب الخليج الأولى.

3 ـ تكوّنت قناعاتي الأساسية حول دور الديمقراطية على الصعيد العالمي ونتائج أحادية القطب وانهيار النظام العالمي القديم انطلاقًا من عدة نقاشات مع زملاء من كل أقطار العالم العربي. وكانت كتاباتي حول «النظام العالمي الجديد»

كجواب على سلوك الرئيس الأميركي بعد حرب الخليج عام 1991. إن مهمّة الفلسفة في اعتقادي هي مساءلة ممارسة سياسة القوة وإيديولوجيتها ومدى مشروعية خدمتها لمصالحها تحت ذريعة الدفاع عن مبادئ مثل «الديمقراطية» و«الحرية» و«دولة الحق والقانون».

من بين الركائز الأساسية التي رافقت محاولاتي لشرح قضايا الفلسفة التطبيقية والأخلاق التطبيقية والتأويل الثقافي فيما يتعلّق بالعلاقة بين الشرق والغرب، كان هناك التصدي دون هوادة للأحكام المسبقة لهذا الأخير اتّجاه الشرق، وكنت مضطرًّا لفضح التجبّر والتكبّر الحضاري الغربي ـ وبالخصوص من جانب السلطات الغربية ـ اتّجاه العالم المسلم. لا يمكن إذن السكوت عن محاولة طلاء حائط صراع الشرق الأوسط من الجانب الغربي بطلاء ديني وخلق بؤر صراع وهمية جانبية قد تنسى في المشكل الرئيس والنداء الأجوف إلى العلمانية وإلى حوار الأديان في بداية هذا القرن، خدمة للهيمنة الغربية. وبسبب الدعم والتحيز التقليديين للغرب لإسرائيل، فإن الأحكام المسبقة اتّجاه الإسلام واتّجاه الحضارة العربية قد تعزّزت وتقوّت في العشر سنوات الأخيرة. لم يعد هناك مجال إذن للبرهنة على محاولة عزل كل من ينادي الغرب بمحاورة العرب والمسلمين كشركاء وعلى قدم من المساواة، لأن مثل هذا العزل يدخل في خطة شاملة للغرب تستهدف عزل العالم العربي الإسلامي، كما يوحي بذلك مشروع الولايات المتحدة الأميركية خلق ما سمّي بـ «الشرق الأوسط الجديد New Middle East»، وهو مشروع ظهرت بوادره الأولى إبّان الهجوم على العراق عام 2003.

نظرًا لظهور بوادر صراع طويل المدى، ليس فقط

عسكريًّا، بل على المستوى الحضاري كذلك، فإنني أعتقد أنه من اللازم على الحوار الأوروبي ـ العربي أن يصبح شاملًا ولا يجب تأسيسه على المصالح الاقتصادية فقط، بل تعميمه على ميادين تعاون أخرى، لكي يصبح حوار الندّ للندّ بين الفرقاء على ضفتي البحر الأبيض المتوسط. لا بدَّ من إعادة إنعاش وإعادة إحياء العلاقات العلمية والثقافية بين الضفتين، التي أطفأت شمعتها مع بداية التسعينيات من القرن الماضي بفعل فرض نظام عالمي «جديد» أحادي القطب ـ يعني فرض الهيمنة الأميركية ـ ومن اللازم أن يسجل هذا الإحياء كأسبقية في العمل الدبلوماسي وأن يعي المثقفون في كلتا الثقافتين أنه رسالة على عاتقهم.

ما نحن في حاجة إليه بإلحاح في اللحظة الراهنة ـ بالنظر إلى الصراعات الأخيرة في أوروبا ـ هو خلق إطار جديد لصيرورة «خالية من أية سلطة» بين العالمين العربي ـ الإسلامي والغربي (الأوروبي)، دون محاولة إعطاء دروس للآخر. وإذا كانت أوروبا تريد أن تلعب دورًا في السياسة العالمية وإذا كانت تريد عدم المقامرة بمشروع وحدتها، فإنه من اللازم عليها إعادة النظر في إرث الدولة الوطنية وإعادة تحديد مبادئ التعدّد الثقافي. وأعتقد أنه بإمكان الفلسفة أن تلعب دورًا رئيسًا في هذه العملية، لأنها من جهة محايدة فيما يتعلّق بتصوّرها للعالم (يعني أنها متفتحة على كل المواقع) ومن جهة أخرى، فإنها في العمق تخصص يؤمن بتعدّدية التخصصات.

لا يمكن القضاء على خطر تنامي الفروق بين الدوائر الثقافية ـ أي ما تتمناه دوائر ثقافية غربية بعينها تدعي «صراع الحضارات» إلّا بتكثيف حوار مفكّري هذه الدوائر الثقافية.

وفي هذا الإطار يدخل نشر هذا الكتاب وأتمنى ألّا تلهي الصراعات السياسية العالمية الفيلسوف عن رسالته الرئيسة الكامنة في ضرورة بنائه لأسس الصالح العام bonum commune بتجاوز حدود وطنه وثقافته.

هانس كوكلر
ڤيينا

الجزء الأول

أسباب تشنّج العلاقة بين الغرب والمسلمين

منظمة الأمم المتحدة كأداة لهيمنة القوى العظمى من وجهة نظر فلسفة القانون والفلسفة التطبيقية

أولًا: «ديمقراطية» النظام العالمي الجديد وبسط السيطرة عالميًا بعد انتهاء الصراع بين الشرق والغرب تحت ذريعة ادعاء بالحق في القوة

في اليوم السادس عشر من شهر كانون الثاني/يناير من عام 1991، عند بداية حرب الخليج، أعلن الرئيس الأميركي عن «نظام عالمي جديد» يتميّز بسيادة القانون، قائلًا: «حيث سيادة القانون، لا قانون الغاب، الذي يحكم سلوك الأمم»[1]. وبعد انتهاء الحرب حاول جورج بوش أن يعرِّف صيغ المصطلحات الغامضة التي وردت في بياناته باستخدام أسلوب عاطفي كالذي استخدمه ونستون تشرتشل بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك برفع شعارات العدالة والإنصاف والحرية واحترام حقوق الإنسان كقاعدةٍ لنظامٍ عالميٍّ جديدٍ بين الشعوب، وهو نظام كان من شأنه

(1) نشرت منظمة التقدم الدولية هذا البحث في سلسلة: **دراسات في العلاقات الدولية**، المجلد 19، ڤيينا 1993.

حماية الضعيف من القويّ»[1]. وعلى المنظِّر السياسي أن يتساءل إلى أيِّ حدّ تشكِّلُ هذه البيانات وغيرها من البيانات المشابهة، والتي يقدمها الساسة الغربيون منذ انهيار الشيوعية، أكثر من مجرّد محاولة لإضفاء الشرعية الإيديولوجية على ممارسة القوة، بما في ذلك استخدام القوة العسكرية؛ بل وإلى أيِّ حدّ يمكن تبرير غُلُوِّ جورج بوش في الإشادة بفترة حكمه، بكلام كأنه صادر عن إيمان عميق ـ «كانت فترة زمنية بلغت فيها الإنسانية أشُدَّها»[2] ـ كيف يمكن تبريره من حيث حدوث تغيُّر تاريخي أساسي، أي التغيُّر النموذجي في صورة العالم السياسية؟

لدى كل عصرٍ مَيْلٌ إلى تمجيد منجزاته بلهجة المؤمن إيمانًا عميقًا. فالمرء، إذْ يُفرِطُ في التعميمات عن روح العصر، يسارع إلى الاستشهاد بـ«الروح التاريخية العالمية»، بينما لا يعدو الأمر أن يكون في الحقيقة مجرّد حماية لمصالح القوة المعرَّضة للخطر. لقد بيَّن ذلك هيغِل ـ كما فعل هيدغر فيما بعد ـ في انتهازيته المحرجة بالحديث عن روح العصر التي بُرِّرت بمفهوم فلسفة التاريخ المثالية غير المنطقية، وحققت استمراريتها في الصور المتعدّدة للأنظمة

(1) **خطاب إلى الشعب الأميركي** في 16 كانون الثاني/يناير 1991.

(2) خطاب إلى الكونغرس في 6 آذار/مارس 1991. النصّ الرسمي كما جاء في دائرة الإعلام للولايات المتحدة (United States Information Service) «بوش يذكر الحاجة إلى الأمن الإقليمي في الشرق الأوسط» (النص: بوش 6/ 3 خطاب إلى الكونغرس). الصفحة 5. «يتضح من هذه الناحية أن الرئيس الأميركي قد فهم فكرته عن النظام العالمي الجديد بمعنى أنه «الرد المعاصر على شكل مثالي للمجتمع العالمي» وكان كاميلو داغو قد صاغ هذه الفكرة قبل وقت طويل من بداية المناقشة المعاصرة في مقاله المعنون: «عناصر لنظام عالمي جديد»، المنشور في **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، المجلد 52 (1952)، الصفحة 152.

الاستبدادية في هذا القرن. ثم إن فرانسيس فوكوياما، أحد أبطال الدفاع عن نمط الحياة الأميركية، الذي بولِغَ في تقديره كفيلسوفٍ في الحضارة، قد وقع في غواية الإشادة قبل الأوان بمنجزات النظام الغربي وتحصينه، وذلك عندما أعلن أن انهيار الشيوعية هو بمثابة نهاية «التاريخ في حدِّ ذاته»[1]. ونظرًا لكون «ديمقراطية الغرب الليبرالية» أثبتت في هذه التطورات أنها النظام الاقتصادي الأكثر نجاحًا، فإن فوكوياما يجادل بأنها قد تشكِّل «نقطة النهاية لتطوُّر البشرية الإيديولوجي»[2]. إن النجاح الفعلي لهذا النموذج من التنظيم السياسي، من حيث سياسة القوة، يمكِّن المدافعين عن هذا النظام، مثل فوكوياما، من إهمال التحليل النقدي لمفهوم الديمقراطية إهمالًا يكاد يكون تامًّا، والقول بوجود «إجماع مرموق على شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم»[3]، حتى وإن انتشر في عدد كبير من الدول نظامُ قِيَم يختلفُ عن ذلك اختلافًا تامًّا. والتصريحات القائلة بأن هذا النظام «خالٍ من أيَّةِ تناقضات داخلية جوهرية»[4] تحول فعلًا دون مواجهةٍ عقلانيةٍ غير متحيّزة مع الهياكل الأساسية لهذا النموذج من الديمقراطية. ويزيد في تعزيز هذه التفسيراتِ الاستنتاجُ الخاطئُ لسياسة القوة، القائل بأن فشل النموذج المناوئ قد أثبت بالفعل صحة النظام الغربي ـ أي كفايتَهُ الديمقراطية.

(1) خطاب إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة، 1 تشرين الأول/أكتوبر 1990.
(2) فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ»، في مجلة **«المصلحة القومية»** (Francis Fukuyama, The End of History, in **The National Interest)** المجلد 16 (صيف 1989)، الصفحة 4.
(3) المرجع السابق، الصفحة 5.
(4) فرانسيس فوكوياما، **«نهاية التاريخ وآخر إنسان»** **(The End of History and the Last Man)** نيويورك 1992، الصفحة 9.

بعد انتهاء الحرب الباردة حل التنـزيه محل النقد الذاتي. ويتجسّد هذا الموقف في الحديث عن نظام عالمي **جديد** مصوغ على غِرار الخطوط الأساسية للديمقراطية «الليبرالية». وكُبِتَتْ الأسئلة الأخرى حول النوع المحدَّد من أنواع الديمقراطية ومدى تحقُّق هذا النوع في النموذج الذي يمارسه الغرب، لأن هذا النموذج ـ الذي يُدَّعى بأنه نموذجٌ يُحتَذى منذ نهاية الحرب الباردة ـ يمثِّل على أتمِّ وجهٍ الأساس الذي يقوم عليه ادِّعاء العالم الغربي حق سيطرته على العالم ومكانه الولايات المتحدة كزعيمة له[1]. بل إن الاعتقاد السياسي المرافق لهذا الافتراض يسمح بظهور نظرية «الحرب العادلة» في خدمة الديمقراطية والسلام[2]، التي يُفترَضُ أنها اندثرت. وهكذا نرى أن النـزعة المتطرّفة غير الناقدة التي كانت سائدة في العهد الاستعماري، والتي ترى أن أوروبا هي مركز العالم، بُعِثَت من جديد بكل قوتها واستبدادها السياسي عندما نجد ممثِّلًا لما يسمّى بالعقلانية «الناقدة»، مثلًا، كارل بوبر، يتحدث عن «دول العالم المتحضِّر» ويفترض ضمنًا أنه بإمكانها أن تستخدم أسلحة الدمار الشامل بمسؤولية وأن لها الحق في تأديب دول العالم الثالث «غير الناضجة»[3]. وهذه العنصرية الممجَّدة، التي تسمح لمفكّرين من

---

(1) فرانسيس فوكوياما، «**نهاية التاريخ وآخر إنسان**» **(The End of History and the Last Man)** نيويورك 1992، الصفحة 9.

(2) مصدر خوف كثير من بلدان العالم الثالث هو أن يكون «... النظام العالمي الجديد مفهومًا يراد به إيجاد تبريرٍ منطقيٍّ للسيطرة على الغير» كما جاء على لسان ميشيل دو كينغي في تقرير مقدم إلى حلقة دراسية نظَّمها معهد الأمم المتحدة للتدريب والبحث (يونيتار): دور الأمم المتحدة والنظام العالمي الجديد، يونيتار 1991، الصفحة 5.

(3) انظر: «**شَنُّ الحرب من أجل السلام**» الفيلسوف كارل ر. بوبر حول انهيار =

أمثال بوبر تشبيه العالم الثالث[1] بـ«روضة أطفال» تتفق مع كثير من المقالات الافتتاحية الصحفية التي كثيرًا ما تبرر تدخّلات الغرب العسكرية الوحشية.

يتضح من الفحص الدقيق للمُثُل، التي يرجعون إليها مرارًا وتكرارًا في الإعلانات السياسية، أن هذه المثل جزء لا يتجزَّأ من استراتيجية إضفاء الشرعية على تصرفات هذه البلدان التي تروِّج سياسة المعايير المزدوجة المؤسسة على القوة لتحقيق مصالحها الخاصة، أي إنها تهدف إلى جعل هذه السياسة مقبولة لدى العالم أجمع[2]وفي هذه الظروف، طبقًا لروح القانون الدولي التقليدي، الذي كان يُعتقَدُ أن الناس قد تجاوزوه، يمكن تبرير ممارسة القوة - بل استخدام العنف - أخلاقيًّا. فإذا كانت هذه الأعمال تخدم «هدفًا أسمى» - كـ«ضمان السلم» والديمقراطية مثلًا، بغضّ النظر عن المعنى المفترض لهذه العبارة - فهي عندئذٍ أعمال مشروعة. بل يبدو من الممكن، في إطار النظام العالمي الجديد، التحايل على حظر استخدام القوة، المكرَّس في ميثاق الأمم المتحدة، إذا

= الشيوعية والمهام الجديدة للديمقراطية، .**(Kriege führen für den Frieden)** Der Philosoph Karl R. Popper über den Kollaps des Kommunismus und die neuen Aufgaben der Demokratie, **Spiegel-Gespräch)** في مقابلة مع المجلة الألمانية **دير شبيغل**، العدد 13 (1992)، الصفحات 202 - 211. لاحظ السخرية - التي هي عادةً من صفات السياسة الواقعية ولكنها تدعو إلى الاستغراب عندما تصدر عن فيلسوف - في تقييمه لوضع العالم، إذ يقول: «لا ينبغي أن نخاف من خوض حربٍ من أجل السلام. فلا مفرَّ من ذلك في الظروف الراهنة». (الصفحة 207) (مترجمة عن ترجمة إنجليزية للأصل الألماني قام بها المحرّر).

(1) المرجع السابق، الصفحة 208.

(2) المرجع السابق نفسه.

نجحت الدولة المعنية في إضفاء الشرعية على مصالحها تحت رعاية مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة. ونتيجةً لذلك، يُعلَنُ بسخريةٍ أن الحروب العدوانية (التي تكون في شكل حروب ائتلافية) تدابير اتُّخِذت دفاعًا عن القانون الدولي[1].

مهمّة الفيلسوف إذن، هو التأمل النقدي للادعاءات بالشرعية، لا الاكتفاء بمجرّد الأخذ بالتوضيحات الرسمية دون دراستها. ولذلك، سيكون من الضروري فحص عميق للمصطلحات المستخدمة في الخطاب عن النظام العالمي الجديد، وتعريف المفهوم الرئيس للديمقراطية تعريفًا أدقّ بالمقارنة مع ما يحدث عادة في الأحاديث السياسية. وممّا يعزز ارتياب الفلسفة السياسية من وجود ادعاءات إيديولوجية في الخطاب السياسي بوجه عام، ومن إعلان نظام عالمي جديد بوجه خاص، وهو ارتياب سليم، بيان جورج بوش الذي ذكرناه في بداية هذا البحث وأكّده بزهو في خطابه عن حالة الاتحاد الذي ألقاه في 29 كانون الثاني/يناير 1992 وأعلن فيه انتصار الولايات المتحدة في الحرب الباردة، وصاغ فيه نوعًا من إيديولوجية الدولة العظمى للنظام العالمي الجديد. وكان قد امتدح حماية القويِّ للضعيف قبل ذلك بسنة. وفي هذا السياق ترك تحديد المعايير الأخلاقية لممارسة القوة لحسن تقديره هو، إذ قال: «إن استخدام القوة بحكمة يمكن أن يعود

(1) يؤكّد جيمس مايال (James Mayall) في هذا السياق أن «الكلام» في **النظام العالمي الجديد** ـ وبخاصّةٍ فيما يتعلّق بدعوى حقوق الإنسان، خلوٌّ من كل مضمون. انظر مقاله المعنون «عدم التدخُّل، وتقرير المصير، والنظام العالمي الجديد» في مجلة **الشؤون الدولية (International Affairs)** المجلد 67 (1991)، الصفحة 421.

بالخير العميم»[1]. والجدير بالملاحظة هو مدى السرعة التي حلّت بها المصطلحات الكلاسيكية لسياسة القوة محل صيغ المثاليات التي تميّزت بها «المرحلة الانتقالية» في الفترة 1989 ـ 1991، إلى أن أصبح مركز الولايات المتحدة واضحًا ووطيدًا. وكانت أدوات الهيمنة التقليدية قد استُخدِمت بالفعل في بداية أزمة الخليج عام 1990، وإن كانت مزخرفة بعبارات مثالية. ومنذ ذلك الحين أخذ الرئيس[2] يبرر علنًا استخدام الأمم المتحدة كأداةٍ سياسية ـ عسكرية لخدمة مصالح سياسة الولايات المتحدة تعبيرًا عن سياسة القوة، إذ قال: «لأن العالم يثق بنا وعَهِدَ إلينا بالقوة»[3] وهنا نجد مبررًا لإثارة منظِّري العلاقات الدولية مسألة كون الحديث عن النظام العالمي الجديد ـ وما يلازمه من الإعلانات المتعلّقة بالديمقراطية وسيادة القانون ـ، ما هو إلَّا مجرّد طريقة في وصف السلام الأميركي بعد انتهاء الحرب الباردة[4].

السؤال الرئيس الذي لا تستطيع إخفاءه كل التصريحات والإعلانات المتعلّقة بنظام عادل هو: إلى أي حدّ يمكن تحقيق

(1) في مسألة الجوانب العامة لسياسة القوة في الإطار الدستوري الراهن للأمم المتحدة، انظر كتاب كوكلر: «**إجراءات التصويت في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة: دراسة التناقض المعياري في ميثاق الأمم المتحدة وآثاره على العلاقات الدولية**». ڤيينا 1991.

(2) المقصود هنا هو الرئيس السابق للولايات المتحدة الأميركية جورج بوش الأب.

(3) الخطاب السنوي بعنوان «**رسالة عن حالة الاتحاد**» (*State of the Union Message*) 29 كانون الثاني/يناير 1992. دائرة الإعلام للولايات المتحدة، الصفحة 3.

(4) المرجع نفسه.

نظام جديد بهياكل النظام القديم؟ بعبارة أخرى، إذا تمسك المرء بنموذج سياسة القوة، فهل يكون صادقًا في ادعائه ببناء نظام جديد يتميَّز أيضًا بتطبيق الديمقراطية في العلاقات بين الدول؟ ألَّا ينتج عن هذا إحلال نظام أحادي القطب محل نظام ثنائي القطب بعث سياسة القوة التقليدية، لأنه من الطبيعي عدم إمكانية تحقيق الضوابط والتوازنات ـ وهي الشروط اللازمة للديمقراطية وسيادة القانون ـ إلَّا في إطار نظام متعدّد الأقطاب؟[1] ألم يكن بعثُ مجلس الأمن من سباته كفاعلٍ على المسرح الدولي بعد عقود من الشلل في نظام ثنائي القطب قائمًا على المخاوف المتبادلة والعوائق المتناوبة بناء على امتياز حق النقض ـ قد تمَّ على حساب تجانس في مجموعة الدول العالمية أكثر حتى ممَّا عهدناه في عقود الحرب الباردة؟ أليس «تفعيل» الأمم المتحدة أكثر من مجرّد نتيجة لشلل جميع القوى المنافسة في مجال سياسة القوة؟ وكيف يتسنى للمرء أن يتحدث عن نظام جديد إذا كان صُلْبُ النظام القديم يعبّر عن نفسه الآن بصورة أوضح وأكثر بروزًا من ذي قبل؟ وكيف يمكن نشر الديمقراطية بوسائل سياسة القوة؟ وكيف يمكن للفلسفة السياسية أن تبرر إلغاء المبادئ المعيارية ـ كاتخاذ القرارات بطريقة ديمقراطية مثلًا وبالضبط في الظروف التي يمكن فيها لهذه المبادئ أن تؤثّر مباشرة في حياة البشرية، وخاصةً في ميدان الأمم المتحدة على وجه التحديد؟[2]

---

(1) انظر مقال س. نانجوندان: S. Nanjundan «نظام عالمي جديد؟» في **مجلة الأسبوع الاقتصادي والسياسي (Economic and Political Weekly)** عدد 1 ـ 8 حزيران/يونيه 1991، الصفحة 1389.

(2) يتحدث پول م. سويزي (Paul M. Sweezy) مثلًا، عن «فوضى عالمية جديدة» حلّت محل نظام عالمي أسبق وصفه بأنه «توازُنٌ قَلِقٌ» بين الدولتين العظميين. =

ولماذا لم يوسَّع نطاق الأصوات المطالبة بإشاعة الديمقراطية في العلاقات الدولية ليشمل منظمة الأمم المتحدة؟ هذه هي الأسئلة التي يجب أن تُطرح بعد انتهاء الصراع بين الشرق والغرب إذا أراد المرء أن يحترم الادعاء الإيديولوجي الذي يطفو في كل التصريحات المتعلّقة بالنظام العالمي الجديد. هناك إذن ضرورة ملحة لإجراء تقييم نقدي لسياسة الواقع لمعالجة هذه المسائل، وتقييم يجب أن يقوم على نقدٍ فلسفي للمفاهيم السائدة عن الديمقراطية إذا أراد المرء أن يتجنب مزالق الوقوع في مجرّد وصفٍ للأعراض.

ثانيًا: الادعاءات الإيديولوجية مقابل العمل السياسي الحقيقي: البحث عن نموذج جديد في العلاقات الدولية

تتكوّن النصوص السياسية التي نشرت حتى الآن عن النظام العالمي الجديد، إلى حدّ كبير، من عبارات فارغة ـ ما لم تكن ذات طبيعة سرية. فالشعارات التي تُطلَق عن الديمقراطية والأمن الجماعي وترويج التجارة العالمية الحرّة، إلخ.[1] لا تعدو أن تتغنّى بأهدافٍ ومُثُلٍ غامضة تتظاهر جميع الدول بتأييدها. علاوة على ذلك، فإن الطموح الكامن وراء عبارة «النظام العالمي الجديد» ليس جديدًا. فقد سبق الإعراب عنه في شعارات حول «عالَمٍ آمِنٍ للديمقراطية» و«عالمٍ حرٍّ» و«عالمٍ واحدٍ»، وما إلى

= انظر: «ما هو الجديد في النظام العالمي الجديد؟» الوارد في **المجلة الشهرية (Monthly Review)** المجلد 43، العدد 2، حزيران/يونيه 1991، الصفحة 1 وما بعدها.

(1) انظر هانس كوكلر: «**الأمم المتحدة والنظام العالمي الجديد**»، خطابات رئيسة أُلقيت في المؤتمر الدولي الثاني المعني بأمم متحدة أكثر ديمقراطية، فيينا 1992.

ذلك[1]. وقد عبَّر عن هذا الطُّموح بوجهٍ خاصٍّ ـ من حيث كونه دورًا أخلاقيًّا رائدًا تقوم به الولايات المتحدة الأميركية ـ الرئيسُ كارتر الذي كان يلجأ غالبًا وبشكل ملحوظ إلى استخدام مصطلحات تصبو إلى المثالية[2]. ونسجت العبارات الطنّانة التي صاحبت تأسيس الأمم المتحدة على هذا المنوال أيضًا. أما كيف ترى الدولة العظمى ـ الولايات المتحدة الأميركية ـ أبعاد النظام العالمي الجديد فعلًا، فهذا أمر أقل وضوحًا في التصريحات التي توجَّه في الاحتفالات إلى الجماهير منه في الوثائق التي لا يُراد نشرها، كوثيقة البنتاغون الاستراتيجية السرية التي تصوغ المفهوم الرئيس للنظام الذي سيسود بعد الحرب الباردة على أنه «سيطرة مُحْسِنة من قبل دولة واحدة». وفي هذا السياق، يُنظَر إلى المهمّة الحاسمة لسياسة الولايات المتحدة الدفاعية على أنها المحافظة على القوة العسكرية اللازمة «لردع أية دولة أو مجموعة من الدول عن تحدّي صدارة الولايات المتحدة»[3] («التصويب» الذي نشرته وزارة الخارجية فيما بعد، أي بعد تعرُّضها لنقد دولي لاذع، ما هو ـ على الأرجح ـ إلَّا من قبيل العلاقات العامة).

إذا أريد تبرير صفة «الجديد» بأي وجهٍ كان، فيجب أن

---

(1) انظر مثلًا القائمة الواردة في مقال مورتون كوندراكه «ما وراء النظام العالمي الجديد»: «بالحرف الصغير» في **مجلة الجمهورية الجديدة (The New Republic)** 25 شباط/ فبراير 1991، الصفحة 13.

(2) انظر مقال جيمس كيرث: James Kurth «الأشياء الآتية: شكل النظام العالمي الجديد»، في **مجلة المصلحة القومية (The National Interest)** صيف 1991، الصفحات 3 ـ 12.

(3) انظر مقال أو. إدموند كلوب (O. Edmund Clubb) «الأخلاق والقانون والنظام العالمي الجديد» في **مجلة صورة العالم (Worldview)** أيلول/ سبتمبر 1977، الصفحات 39 ـ 42.

يكون في النظام العالمي الذي قام بعد انتهاء التنافس بين الشرق والغرب خاصِّيَّة هيكلية أساسية واحدة على الأقل تميّزه عن النظام السابق الثنائي القطب. فالتمييز الشكلي المحض ـ بين ثنائي القطب وأحادي القطب ومتعدّد الأقطاب مثلًا ـ لا يمسُّ ظاهرة ممارسة القوة إلَّا بصورة سطحية فقط. غير أن الفرق المحدّد بينه وبين النظام السابق يكمن في تطبيق الديمقراطية في العلاقات الدولية، التي تميَّزت حتى الآن بسياسة القوة والمصالح، وهي حقيقة موثَّقة بوضوح في ميثاق الأمم المتحدة، الذي يعطي مركزًا متميِّزًا للدول ذات العضوية الدائمة في مجلس الأمن[1]. وإذا أُريدَ أن يكون لنشر الديمقراطية، وهو العنصر الأساسي في النظام العالمي الجديد، أي معنًى، فلا ينبغي أن يكون هذا النشر مقصورًا على صعيد السياسة الوطنية؛ بل يجب على المرء، لدى صياغة قواعد اللعبة الدولية، أن يُلزِم دولتَه بالمبادئ نفسها التي تُلزِم جميع الجهات الفاعلة الأخرى، وعليه أن يقبل قبل كل شيء بحقيقة كون المبادئ نفسها التي تصلح على الصعيد الوطني يجب أن تطبق على الصعيد الدولي أيضًا[2]. ولا يمكن في هذه

---

(1) وردت في صحيفة **إنترناشيونال هيرالد تريبيون**، 11/ 92، في 9 آذار/مارس 1992. سبق لدارنوفسكي وكوفمان وروبنسون أن بيَّنوا هذه الاستراتيجية المستترة في مقال بارع ناقدٍ للإيديولوجية: «يكمن وراء الحديث عن نظام عالمي جديد سباقٌ لتقرير شكل ميزان القوى في العالم بعد الحرب الباردة ـ سباق بين الدول التي يفترض أنها انتصرت في الحرب الباردة».
انظر: «قصص متحاربة: قراءة النظام العالمي الجديد والطعن فيه» في **المجلة الاشتراكية** (Warring Stories. Reading and Contesting the New World Order, in **Socialist Review**) المجلد 21 (1991)، الصفحات 13 وما يليها.

(2) انظر كتاب هانس كوكلر «**إجراءات التصويت في مجلس الأمن التابع للأمم** =

الظروف نشرُ سياسةِ مصالحَ هَوْجاء باعتبارها إسهامًا في إقامة نظام عالمي جديد؛ وعندئذٍ تصبح الديمقراطية مبدأً هيكليًّا لمنظمة دولية لا شعارًا لإضفاء شرعية على ادعاء امرئٍ بالحق في احتكار القوة في العالم.

نرى من كل ما سبق ذكره نيّة الولايات المتحدة ـ ومعها العالم الغربي ـ في تجديد ادعائها بالحق في الهيمنة وضمان هذه الهيمنة بصورة أفضل، وهذا هو ما نشرته دائمًا مع شعار إقامة نظام جديد أكثر عدالة. وهذا أمر متأكد منه من خلال حقيقة كون الزعماء الذين يتذرّعون بإيديولوجية الحرّية (الغربية) ويتظاهرون بإقامة بنيّة عالمية جديدة، يسعون إلى تحقيق هذه الأهداف بواسطة سياسة القوة القديمة. ويتجلّى هذا الأمر بوضوح في بعث الأمم المتحدة كأداة «أمنٍ جماعي» (وهو في الحقيقة أمن الولايات المتحدة وحلفائها). فميثاق الأمم المتحدة، كما بيَّنّا في مكان آخر بمزيد من التفصيل[1]، يعكس تركيبة القوى في عام 1945، كما يتَّضِح من المركز المتميّز للدول الخمس ذات العضوية الدائمة في مجلس الأمن. ونتيجةً لذلك، نجد أن مبدأ المساواة السيادية (القانونية) بين الدول، وهو مبدأ راسخ في الميثاق، قد ألغي بحكم الأمر الواقع، لأن الأهلية الحاسمة

= المتحدة» The Voting procedure in the United Nations Security council فيينا 1991، الصفحة 7 وما يليها.

(1) يتحدث يوشيكازو ساكاموتو (Yoshikazu Sakamoto) في هذا السياق عن ضرورة إقامة الديمقراطية باعتبارها قاعدة سياسية عالمية: «...فالديمقراطية، ما لم تكن عالمية، لا تصلح أن تكون الإطار السياسي الذي يشارك الناس داخله فعلًا في حل مشاكل السلام والتنمية والبيئة»، إلخ. انظر مقدمة: «السياق العالمي لإقامة الديمقراطية» في **مجلة البدائل (Alternatives)** المجلد 16 (1991)، الصفحة 122.

لتنفيذ القانون الدولي مقصورة بالضبط على تلك الهيئة التي يملك خمسة من أعضائها امتيازًا متمثِّلًا في حق الفيتو. وقد شهد العالم إبّان أزمة الخليج نتائج هذه التركيبة من حيث سياسة الواقع. فقد خلقت الأمم المتحدة إطارًا لإضفاء الشرعية على عمل عسكري بقيادة الولايات المتحدة. وفي ضوء ظروف سياسة القوة، أصبح مجلس الأمن أداة من أدوات السياسة الخارجية للولايات المتحدة[1]. ونتيجةً لذلك، أصبحت سياسة المعايير المزدوجة، بحكم الضرورة تقريبًا، هي السياسة الرسمية للأمم المتحدة، لأن مجلس الأمن، وطبقًا للخلل الهيكلي في الميثاق الذي يمثّله حق الفيتو، لا يمكنه أن يتصرف إلَّا بما سمحت به مصالح الولايات المتحدة. علاوة على ذلك، نجد أن المصالح الأميركية هي التي تحدّد أبعاد التدابير المتخذة في الحالات المعنيَّة ـ التي تتراوح بين فرض العقوبات إلى استخدام القوة العسكرية مثلًا. وقد صاغ علماء السياسة الأميركيون هذه المعضلة الأساسية في التعليق التالي: «لا يصلح أي بلدٍ لأن يتَّخِذَ دَوْرَ الحَكَم في القانون والنظام الدوليين بدعوى غياب أية مصالح ثابتة له»[2].

لهذا السبب إذن، وإذا كان المرء يريد نشر الديمقراطية فعلًا ـ على خلاف مبادئ سياسة القوة في القانون الدولي الكلاسيكي ـ باعتبارها النموذج الجديد للنظام الدولي، فإن مثل هذا البرنامج الذي يسعى إلى المثالية يجب أن يتبعه عمل. ويجب على وجه الخصوص أن تُحذَف من ميثاق الأمم

(1) انظر كتاب هانس كوكلر: «**إجراءات التصويت في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة**»، الصفحة 13 وما يليها.

(2) انظر مقال ريتشارد فوك، «تأمُّلات في الديمقراطية وحرب الخليج»، في **مجلة البدائل**، المجلد 16 (1991)، الصفحات 263 ـ 274.

المتحدة الأحكام التي تضمن المركز المتميِّز للدول الكبرى في مرحلة ما بعد الحرب، لأنها لا تعبِّر عن شيء أكثر من تحصين سياسة القوة، ممَّا يمكِّن أقوى الدول من تحويل الدول الأخرى إلى رهائن لحقِّ الفيتو الذي تملكه ومن الشروع في عدوانٍ دون أن تخشى التعرُّض للعقوبات القانونية. وحالما يتمَّ اتخاذ قرار بموجب الفصل السابع من الميثاق، يمكن الاستمساك بتدابير محددة للتنفيذ بالإكراه، وذلك بطريقة تعسُّفية عمليًّا، لأن العضو المسلح بحق الفيتو يمكنه باستقلال تام عن الغير، أن يقرّر متى يكون البلد العضو الذي هو موضوع الإجراءات التأديبية قد وفى وفاءً تامًّا بـ «الشروط» المعنية. وبهذا يُفتَح الباب على مصراعيه لاستخدام القوة بتعسُّف وظلم. وينبغي أن تدفع الثَّمَنَ شعوبٌ بكاملها تقع بين فَكَّيْ رَحى تَضارُب المصالح السياسية العالمية، وهي ليست صراعات بين الشعوب ذاتها، وإنما تحركها النخبة الحاكمة.

وما دام ميثاق الأمم المتحدة لم يُنَظَّف من مخلَّفات سياسة القوة، وما دام يستخدم فِعليًّا لإدامة تركيبةِ قوًى تشكَّلت نتيجة حرب، فإن الكلام عن الأسس الجديدة التي ستقوم عليها العلاقات الدولية لا يعدو أن يكون تَأَسِّيًا فارغًا. والتدابير السياسية الحقيقية تقضي على الادعاء الإيديولوجي وتجعله مجرّد مهزلة. فـ«الديمقراطية» ما هي إلَّا شعارٌ لضمان الهيمنة الدولية. وتُخْتَزَلُ الشروط الفعلية لتحقيق الديمقراطية في العلاقات بين الدول عن عمد. وعلى الرغم من كل الحديث الطنّان، فإن الخطاب المعني بالنظام العالمي الجديد لا يعالج المسألة التي لا يمكن المساس بها، وهي سياسة القوة. فكيف لنا أن نفسِّر بغير ذلك المهام العقائدية لسياسة المصالح، وهي مهام تتكون من كسوة مصالح

الهيمنة للدولة المعنية بثوبٍ يجعلها تبدو وكأنها مصالح إنسانية عالمية؟ وكما لاحظ جيمس بيتراس James Petras، وهو مُحِقٌّ في ذلك، فإن الجهود الراهنة للولايات المتحدة الأميركية، التي تفهم نفسها على أنها هي الدولة العظمى الوحيدة، تهدف إلى إقامة نظام عالمي جديد يركّز على القوة العسكرية(1). وهذا يستبعد كل أشكال التعدّدية القطبية، والنتيجة هي تناقضه مع أبسط مبادئ الديمقراطية. ففي نظام التمثيل السياسي في الدولة، لا يمكن تحقيق الديمقراطية ـ وإن كانت محدودة بسبب التمثيل ـ إلّا في إطار تعدّد الأحزاب، لا في شكل هيمنة الحزب الواحد؛ وقياسًا على ذلك، يستحيل تحقيق الديمقراطية على صعيد دولي في نظام أحادي القطب. ويبدو الأمر غايةً في الغرابة عندما يتحدث ممثّلو الدولة العظمى، التي تستطيع أن تلغي قواعد اللعبة الجديدة بصورة تعسفية، عن «العدل الدولي» و«الشراكة»، إلخ. إن التبايُنَ بين التعدّدية القطبية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي والأحادية القطبية في المجال العسكري والسياسي يشجع الناس بصورة مؤلمة على إدراك عدم وجود توجُّهٍ جديدٍ صادق في العلاقات الدولية.

بعد انتهاء الثنائية القطبية، التي شلّت السياسة الدولية بالفعل عشرات السنين، ولكنها حالت أيضًا دون تصعيد الصراعات وتحوُّلها إلى مجابهات عالمية، لاحت لأول مرة فرصة لوضع تصميم جديد «سخيّ». ولكن من سوء الحظ أن الفرصة التي أوجدها انهيار النظام القديم استُخدِمت فقط لـ «بلاغة سياسية

(1) «نحو نظام عالمي جديد؟ (توقيع بالأحرف الأولى: (سي. سي.، دي. أم. (C.C., D.M.) في مجلة الفصلية السياسية (The Political Quarterly) المجلد 62 (1991)، الصفحة 148.

عالمية» جديدة، لا لإعادة تشكيل هيكل العلاقات بين الدول وفقًا لمبدأ التعدّدية القطبية، أي الديمقراطية، التي تتجلّى في الاعتراف بالحرية والمساواة (المعيارية) بين جميع الناس ـ كأفراد وكأعضاء في دول (تجمعات). لا يوجد للديمقراطية إلَّا معنى عِتْقِيّ (بمعنى إحقاق حقوق الإنسان الأساسية) عندما يُنظَرُ إليها في بُعدها الدولي، أي عندما يُعامَل المواطن كأنه مواطن عالمي بكل ما يترتّب على ذلك من حقوق وواجبات. ويتبيّن من التأمل النهائي بأن الانعتاق داخل الدولة خداع للنفس إذا كان المواطنون ما زالوا خاضعين لتركيبة القوى الدولية، وكانت الإمكانيات المتاحة لمواطني دولة معيَّنة لتحقيق ذاتهم أقل بكثير من الإمكانيات المتاحة لمواطني الدول «المتميّزة». وفي هذا السياق لا يمكن تلبية المطالبة التي قُدِّمت في السبعينيات لإقامة نظام اقتصادي دولي جديد[1] ـ ورفضتها المؤسسات والحكومات ذات الوزن في سياسة القوة على الفور ـ إلَّا إذا مُثِّل مواطنو البلدان التي كانت محرومة آنذاك تمثيلًا ديمقراطيًّا في المنظّمات الدولية التي تنفِّذ سياسة القوة. النتيجة إذن هي ليس فقط إلغاء حق الفيتو في مجلس الأمن، بل أيضًا إعادة توزيع أصوات الدول على نحو يتناسب مع أعداد سكانها. وإذا رُجِّحت أصوات المواطنين في دولة ما، بناءً على الحالة المادية لكل مواطن (ممتلكاته)، فإن ذلك سيعتبر انتهاكًا لمبادئ الديمقراطية داخل الدولة. وقياسًا على ذلك، يجب إزالة كل أشكال المعاملة التفضيلية القائمة على أساس معايير سياسة

---

(1) انظر كتاب هانس كوكلر: «مبادئ القانون الدولي وحقوق الإنسان: تَوافُقُ نظامين معياريَّين (The Principles of International Law and Human Rights. The Compatibility of Two Normative Systems)». ڤيينا، 1981.

القوة التقليدية من الهيئات الدولية. والمعيار الوحيد الذي يُسمح به لترجيح الأصوات هو عدد السكان. هذا هو الإجراء الوحيد الذي يتفق مع المبادئ الديمقراطية ـ مبادئ الحرية والمساواة لجميع المواطنين بغضّ النظر عن العرق والأصل القومي والجنسية إلخ[1].

من المؤسف أن تحقيق الديمقراطية الدولية بهذا المعنى العِتْقِيِّ لم يُطرَق بابُه في الوضع الراهن. ولا تُعلَّق المصالح على أساس الاعتبارات الأخلاقية، وإنما فقط نتيجةً للاستخدام الفعال للقوة. ولذلك نجد أن فرصة إعادة التوجيه بصورة جذرية في وضع تعتبر فيه دولة واحدة أنها هي الدولة المنتصرة بلا منازع في صراع عالمي على القوة قد فُوِّتت عمليًا. علاوة على ذلك، ونتيجةً لمجريات الأحداث، حالت نتيجة الصراع على القوة دون إجراء تحليل نقدي لمصالح المنتصر نفسه، التي وُصِفت فيما بعد ـ في مضمون تفسير«الدولة العظمى الوحيدة»، بأنها شرعية وملزمة عالميًا.

انتهزت الولايات المتحدة الأميركية الفرصة التي سمح بها مجتمع الأمم المتحدة، تحت ذريعة «إقامة نظام عالمي جديد» ـ وكما يقول المثل: «الفرصة تعلِّم السرقة» ـ، لإنشاء نظام أحادي القطب، تضمنه القوة العسكرية في المقام الأول[2]. بالإضافة إلى ذلك، فإن الولايات المتحدة حصلت بالفعل في إدارتها لأزمة

---

(1) انظر مقال كوكلر: «حرب الخليج والنظام العالمي الجديد»، في مجلة **الأسبوع الاقتصادي والسياسي** (Gulf War and the New World order, in **Economic and Political Weekly**) 2 ـ 9 آذار/ مـارس 1991، الصفحة 482.

(2) انظر كوكلر: **«النظام الاقتصادي الدولي الجديد: الآثار الفلسفية والاجتماعية ـ الثقافية»** **(The New International Economic Order. Philosophical and Socio-cultural Implications.)** غيلفورد، 1980.

الخليج على اعتراف أعضاء مجلس الأمن الآخرين باحتكارها للقوة واستخدمت هذا الأمر الواقع ـ بروح مبدأ القانون الدولي التقليدي القائم على سياسة القوة ـ لإعادة تفسير ميثاق الأمم المتحدة (على وجه التحديد، المواد التي تعالج مسألة استخدام القوة العسكرية في الفصل السابع) بطريقة قوَّضت أركان هذا الميثاق نفسه[1]. ونجحت الولايات المتحدة أيضًا، بإلغائها واقعيًّا للأحكام الفاعلة في الفصل السابع[2] ـ وهي عملية شاركت فيها معظم الدول الأعضاء في مجلس الأمن بحماسٍ إلى حدٍّ ما ـ في الحصول على اعتراف قانوني بادعائها بالهيمنة على العالم كدولة عالمية (شرطي العالم). وتمَّت مؤخَّرًا مواصلة عملية تقويض أركان ميثاق الأمم المتحدة هذه، وهي كارثة[3]، كما وصفها إيرسكين تشيلدرز Erskine Childers بدقة[4]، في العقوبات التي

(1) فيما يتعلّق بالمشكلة العامة ـ مشكلة ترجيح الأصوات في الأمم المتحدة، انظر: هـ. نيوكومب، و ج. ويرت، و أ. نيوكومب، **مقارنة صيغ التصويت المرجَّح في الأمم المتحدة**. مسودة جاهزة للطبع، معهد أبحاث السلام، دونداس/أونتاريو (H. Newcombe, J. Wert and A. Newcombe, **Comparison of Weighted Voting Formulas for the United Nations.** Preprint, Peace Research Institute, Dundas/Ont). 1970.

(2) انظر تصوُّرًا سابقًا لكوكلر في إجراءات التصويت في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة. ڤيينا، 1991، الصفحة 42، الحاشية 74.

(3) انظر كتاب ريتشارد فوك، «**تأمُّلات في الديمقراطية وحرب الخليج**» (Richard Falk, **Reflections on Democracy and the Gulf War)** الصفحة 273: «...مشروع بارع أعلن قَدَرًا جيوسياسيًّا تحت راية نظام عالمي جديد». (... A master project that has proclaimed geopolitical destiny under the banner of a new world orde.

(4) بيَّن ثيو سومر (Theo Sommer) في تحليل رائع أن هذا جعل من مفهوم الأمن الجماعي الراسخ في ميثاق الأمم المتحدة مهزلة: «لن يوجَد عالَمُ أمنٍ جماعيٍّ تنظِّم فيه الدولة العظمى الأخيرة ائتلافًا من حلفاء يدفعون هم أنفسهم =

فرضت على ليبيا والتي مرَّرتها الولايات المتحدة الأميركية في مجلس الأمن[1]. ويبدو أن الغالبية العظمى من الدول الأعضاء تجمد في مكانها كما يجمد الأرنب أمام ثعبان عندما تتصرف دولة كأنها دولة عظمى على أساس مركزها العسكري والسياسي.

لا داعي للتذكير بأن «الديمقراطية» و«سيادة القانون» تصبحان أداتين لسياسة الواقع الساخرة عندما تستخدمان في هذه الظروف. ذلك أنهما ينحلّان ويصبحان مجرّد عبارات إيديولوجية، كما وصف ذلك نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) وصفًا جيدًا[2]. فهما جزء من خطابِ هيمنةٍ يعرِّفُ ـ طبقًا لمصالح الدولة المهيمنة ـ لا مضمونهما الملموس فقط، وإنما أيضًا، وقبل كل شيء، مجال تطبيقهما. فهما تُستخدَمان بمعنى «الإيهام الديمقراطي»[3] كنوع من «بطاقة تعريف قيمية» تؤيِّدُ بموجبها نظم

= التكلفة ثم يقومون بمعاقبة الأشرار». في مقال بعنوان «عالم جديد، فوضى جديدة: استعراض السياسة الدولية بعد سنة من تحرير الكويت (Neue Welt, neue Unordnung. Eine Bilanz der internationallen Politik ein Jahr nach der Berfreiung Kuwaits) نشر في **مجلة دي زيت (Die Zeit)** العدد 11، 6 آذار/ مارس 1992، الصفحة 3.

(1) انظر المذكرتين اللتين قدمهما كوكلر، بوصفه رئيس منظمة التقدم الدولية، إلى مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بتاريخ 18 أيلول/ سبتمبر 1990 و19 كانون الأول/ ديسمبر 1990.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) من الصعب أن يفهم المرء كيف تتعزز مصداقية الأمم المتحدة كأداةٍ لإنفاذ القانون الدولي بالتدابير التي اتُّخِذت في حرب الخليج، كما جاء في مقال روسيت وَسَتَرلين المعنون: «الأمم المتحدة في النظام العالمي الجديد»، المنشور في **مجلة الشؤون الخارجية** (Russett/Sutterlin, The U.N. in a New World Order, in **Foreign Affairs**) المجلد 70 (1991)، الصفحة 82؛ إذ لا يمكن في غير إطار النموذج التقليدي لسياسة القوة، كما تدعو إليه النظرية الواقعية في العلاقات الدولية أن يرحِّب المرء بتطوُّرٍ تكون فيه الأمم =

سياسية معينة أو تُفضَح. فالديمقراطية (داخل البلد) تقترن بنظم حكم مفيدة في إطار سياسة القوة (انظر الإيديولوجيات الملتوية للحلفاء في حرب الخليج!). ويُطلَبُ تحقيق الديمقراطية (داخل البلد) إذا تصرف نظام الحكم في ذلك البلد بعصيانٍ أو إذا لزم تبرير انتهاك سيادته (باستخدام الضغوط السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية). وتطبَّق الديمقراطية بين الدول إذا لم يكن الأمر يتعلّق بمصالح أخرى (وطنية) «أعلى». وإلَّا فإن قواعد الشراكة وعدم التدخُّل ونبذ استخدام القوة لا تنطبق، وإنما تنطبق ـ وهذه ظاهرة حديثة ـ مبادئ «التدخُّل الإنساني». غير أنه لا تقدَّم أية شكوى أبدًا إذا كان منتهك حقوق الإنسان حليفًا. وينحلّ التدخُّل الإنساني في النظام العالمي الجديد فيصبح أداة تأديب في مجال سياسة القوة، لأن آليات السيطرة التي كانت قائمة من قبل على أساس تنافس الدول العظمى لم تعد قائمة. ويُفترَض أن وجود النـزاهة الأدبية التي تجعل المرء يقرّر ـ بدون ضوابط وقيود خارجية ـ على نحو ينحّي فيه مصالحه الذاتية جانبًا، لدى زعماء الدول أقلُّ احتمالًا منه حتى لدى الأفراد العاديين. فبدلًا من المثالية، التي توجِّه نفسها نحو الإرادة العامة للبشرية ـ التي تُفهَم على أنها مجتمع المواطنين الأحرار ـ تنتصر الواقعية، وهي واقعية لا يوجد لها تضامن (دولي) وإنما توجد لها فقط مصالح (وطنية) صرفة ليست في حاجة إلى شرعية. وتوجد الديمقراطية حيثما تكون ملائمة؛ وتفرض سيادة القانون بالقوة

= المتحدة مستعدة «... لتغيير إحداثيات النظام العالمي إلى شيء أكثر مواتاةً ممَّا كان موجودًا في ظل الوضع القائم السابق». ويبقى هناك سؤال: من هو الذي ينبغي أن يستفيد من هذا النظام الجديد؟

إذا كانت مطابقة للمصالح. والمصالح المشروعة لا تكون إلّا لمركز القوة (للدولة العظمى المعنية)، التي تدَّعي لنفسها أيضًا نوعًا من احتكار التعاريف فيما يتعلّق بالمفاهيم الرئيسة للإيديولوجية الحاكمة. وفي هذا السياق، وصف تشومسكي، في إشارة نقدية إلى أطروحات وولتر ليبمان، الآليات الأساسية لتكوين الآراء وخلقها[1].

ثالثًا: نظرية الديمقراطية كعنصر من عناصر استراتيجية إضفاء الشرعية

إن إضفاء الشرعية على الإيديولوجية الموصوفة أعلاه، يشكّل خاصية من الخصائص المميّزة في جميع المناقشات التي تدور حول النظام العالمي الجديد. وتتصل هذه الخاصية باحتكار التعاريف الذي ذكرناه آنفًا ويمكن وصفها من ناحيتين: فهي من جهة تعطي شرعية إضافية للنظام الاجتماعي داخل الدولة بتأكيد الطابع المثالي لهذا الطراز من الديمقراطية (النظام «الليبرالي»). ومن جهة أخرى، تبرر السلوك الميكيافيلي للدولة في شؤونها الخارجية ـ مصالح القوة والسياسة التي تناقض مبادئ الديمقراطية ـ كوسيلة لتحقيق أو تنفيذ هذا النظام «الأسمى» أخلاقيًّا، الذي يُزعَمُ أنه أكثر تطابُقًا مع حقوق الإنسان. والتعريف «الصحيح» لمصطلح «الديمقراطية» والتلاعب بالرأي العام لتوجيهه نحو فهم الديمقراطية كما تفهمها القلّة الحاكمة عاملان حاسمان في استراتيجية إضفاء الشرعية هذه. والنظام الديمقراطي الذي يدعو

---

(1) انظر مقاله «نحن شعوبَ الأمم المتحدة» الوارد في مقال هانس كوكلر: «**الأمم المتحدة والنظام العالمي الجديد**» **(The United nations and the New World Order)** الصفحات 23 ـ 36.

الغرب إلى نشره وتطبيقه في العالم أجمع هو، كما وصفناه بمزيد من التفصيل في موضع آخر[1]، ممارسة السلطة من قبل ممثّلين ينتخبهم الشعب، أي حكم المنتخَبين للناخبين[2].

يبدو أن التمثيلية البرلمانية، التي ترتبط بمفهوم «حكم الشعب» ارتباطًا اسميًّا فقط، توفر الصيغة الأكثر قبولًا من صيغ طراز اتخاذ القرارات هذا. قد يكون من الأفضل، من الناحية النظرية والعملية، وصفها كشكل من أشكال حكم القلّة[3]، لأن مصالح مجموعات فقط هي التي تمثَّل فيه وهميًّا باسم الجميع[4]. ومفهوم «الديمقراطية» في رأي تشومسكي، وهو أشد نقّاد إيديولوجية الديمقراطية الغربية تصميمًا، لا يعني في «المعتقد السياسي» السائد سوى «حكم النخبة المتميّزة حكمًا مطلق العنان»[5] باسم الشعب. ويرى تشومسكي، في التحليل الأخير، أن

---

(1) انظر: تصريحات الخبراء القانونيين بشأن العقوبات التي فرضتها الأمم المتحدة على ليبيا (Declarations of legal Experts on U.N. Sanctions Against Libya) جنيف23، أيار/مايو 1992، ونيويورك، 1 كانون الأول/ديسمبر 1994، نشرتها المنظمة العالمية للتقدم.

(2) انظر الفصل الذي كتبه كوكلر بعنوان «القوة والرأي (Force and Opinion) في كتاب بعنوان «**ردع الديمقراطية**» (**Deterring Democracy**). لندن/ نيويورك، 1991، الصفحة 35 وما يليها.

(3) كريستيان باي، «الوصول إلى المعرفة السياسية كحقٍّ من حقوق الإنسان»، في **مجلة السياق الإنساني** (Christian Bay, Access to Political knowledge! as a Human Right, in **Human Context**) المجلد 7 (1975)، الصفحة 388.

(4) **ردع الديمقراطية**، وخاصّة الصفحة 365 وما يليها. انظر أيضًا وولتر ليبمان، **الرأي العام**، مع مقدمة جديدة بقلم مايكل كيرتس (Walter Lippmann, **Public Opinion.** With a New Introduction by Michael Curtis). نيو برونزويك (الولايات المتحدة)/لندن، 1991.

(5) انظر هانس كوكلر: **الديمقراطية وحقوق الإنسان: هل تتفق حقوق الإنسان مع نظم ديمقراطية معينة؟ (Democracy and Human Rights: Do Human Rights Concur with particular Democratic Systems?)** ڤيينا، 1990.

الديمقراطية ليست سوى شكل من أشكال «السيطرة على السكان»[1]. فخلق الآراء الموافِقة و«صنع الموافَقَة»[2] على نحو يتفق مع قرارات النخبة الحاكمة أمر حاسم. وحتى لو رأى بعض الناس شيئًا من المبالغة في صيغ تشومسكي، فالحقيقة هي أن المواطنين محرومون بحكم الواقع من حقوقهم في نظام تمثيلي حصري، لأنهم لا يستطيعون التأثير بأي وجه كان في القرارات التي تؤثّر فيهم مباشرة. زيادة على ذلك، لا يُعتبرون ذوي اختصاص إلّا بقدر ما يعطون الممثّلين «وكالة عامة» يستخدمها هؤلاء بدورهم للتصرف دون أن يكونوا ملزَمين بتفويضات محددة. وأصبح هذا المبدأ ـ مبدأ ممارسة السلطة بواسطة التمثيل ـ جوهر الإيديولوجية السياسية الغربية: يُزعَمُ أنه لا يمكن تحقيق الديمقراطية الليبرالية، التي يفترض أنها متطابقة مع حقوق الإنسان، في إطار أي نظام آخر غير النظام البرلماني. ويُسمح بأشكال الديمقراطية المباشرة، في أحسن الأحوال، كإضافات، أو مكملات، أو منافذ للتهوية؛ غير أن النموذج الديمقراطي يظل نموذجَ تمثيلٍ نيابي.

لا داعي للمزيد من التحليل لكي نوضِّح أن الوضع الذي تمثّله هذه الصورة من صور بناء الرأي العام يسلب المواطن

---

(1) انظر روبرت ميشلز: «ملاحظات أساسية حول مشكلة الديمقراطية» في **الجماهير والقائد والمفكّرون: أطروحات سياسية** (Robert Michels, «soziologische Grundsatz zum Problem der Demokratie, in **Masse, Fuhrer, Intellektuelle: Politische Aufsätze)** 1906-1933. فرانكفورت/ نيويورك، 1987، الصفحة 183 وما يليها.

(2) انظر بوجه خاص روبرت ميشلز «**حول تطور الأحزاب السياسية وتنظيمها في الديمقراطية الحديثة: استفسارات حول الميول الأوليغاركية للفئات الاجتماعية** Robert Michels, **Zur Sozologie des Parteiwesens in der modernen) Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens**. طبعة معادة، الطبعة الثانية، شتوتغارت، 1957.

كل فرصة للتعبير عن نفسه في مجال العلاقات بين الدول؟ لا يستطيع من ناحية التعبير عن إرادته إلَّا داخل دولة بواسطة برلمان (ونتيجةً لذلك، فهو بحكم الأمر الواقع يعتمد على الأحزاب السياسية ومجموعات الضغط الاقتصادية). ومن ناحية أخرى، نظرًا إلى اعتماده على التجمُّعات العالمية، يعبِّر عن إرادته هنا أيضًا بواسطة الدولة التي تتصرف باسمه وتتولّى، على سبيل المثال، التزامات قانونية تكون ملزمة لكل مواطن ويكون لها عواقب مباشرة تؤثِّر في نوعية حياته. ونظام القانون الدولي السائد يزيد تعزيز هذه الوساطة المزدوجة في الإرادة السياسية داخل إطار نموذج الديمقراطية القائم على التمثيل النيابي: فالدولة هي التي يُعتَرَفُ بها كشخصٍ من أشخاص القانون الدولي، بينما المواطن ـ الذي يعتمد في تحصيل حقوقه الشرعية على الدولة التي ينتمي إليها ـ يكون إلى حدٍّ ما تحت رحمة تلك الدولة. ويوضِّحُ هذا المأزقَ بجلاءٍ نشاطُ لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، التي لم تحقق حتى الآن أكثر من حفظ الشكاوى وتقارير التحقيق في انتهاكات حقوق الإنسان. وممَّا يضعف الروح المعنوية أن نرى هذه اللجنة ـ بسبب الوساطة الكاملة التي تقوم بها الدولة نيابة عن المواطن من خلال مبدأ السيادة القومية، المتجسِّد في ميثاق الأمم المتحدة ـ لا تستطيع أن تفعل أكثر من مجرّد إدانة انتهاك حقوق الإنسان إدانة معنوية فقط، وذلك إذا لم تتعارض هذه الإدانة مع مصالح سياسة القوة.

إن مبدأ اعتبار الدولة الشخص الأساسي في القانون الدولي يعزِّزُه إيديولوجيًّا مبدأ التمثيل النيابي، الذي يوفِّر أساس نظرية الديمقراطية الليبرالية وينصّ ضمنيًّا على أن الذين تُفوَّض إليهم

ممارسة السلطة إنما يمثّلون الشعب بأكمله[1]. فشرعية مفهوم ممارسة السلطة من خلال التمثيل النيابي تعتمد اعتمادًا كاملًا على شيء مختلق، يُطابق إعطاء الدولة شخصية مادية في مبدأ القانون الدولي. وفي داخل الدولة يتحول زعماء المجتمع إلى نخبة ممتازة، لأن الناس، بحسب المفهوم «الليبرالي»، لا يستطيعون أن يعبِّروا عمّا في أنفسهم مباشرة. ولذلك، فالبديل الوحيد أمام الشعب هو «أن يضع قوَّته تحت تصرُّف مجموعة من العقلاء» (وولتر ليبمان)[2]. وقياسًا على ذلك، أنشئت في المجال الدولي هيئة رائدة توهم الناس بأنها تمثِّل مجموع الدول، وتوجد فيها خمس دول متميّزة من حيث سياسة القوة تدَّعي زيفًا أنها تتحمل مسؤولية عالمية عن الأمن الدولي وعن صون سلام العالم. ونحن هنا نتعامل مع «نظريةِ نُخْبَةٍ»، وحتى وإن كان الناس لا يعترفون بذلك، فما هي في نهاية المطاف إلَّا نظرية يُفترض منها إخفاء حقيقة كون مصالح الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن هي التي تحدّد طبيعة إجراءات المجلس ونطاقها ـ دون أن تأخذ في عين الاعتبار مصالح «البشرية»، التي ليس لها وجود في الواقع، شأنها في ذلك شأن «الشعوب». وتوهِمُنا كلتا الحالتين وهمًا يفيد في إضفاء الشرعية على ممارسة القوة. ولذلك، فإن الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن، الذين يستنبطون «مسؤوليتهم الخاصة» من وضعهم الذي كان متميِّزًا في سنة 1945، يعوقون التجديد

---

(1) الإشارة إلى النظام السياسي للولايات المتحدة الأميركية، ربما يكون عالم الاجتماع سي. رايت ميلز (C. Wright Mills) قد قدم أشمل تحليل لهذا النظام في كتابه المعنون «**النخبة القوية**» (**The Power Elite**) لندن/ أكسفورد/ نيويورك، 1956.

(2) **ردع الديمقراطية**، الصفحة 365.

الديمقراطي الحقيقي في مجال التنظيم الدولي، ويجدون، في مساعيهم الرامية إلى الاحتفاظ بالقوة لأنفسهم، دعاةً مطيعين من أمثال كارل بوبر Karl Popper، الذي يلجأ إلى مصطلحات معيارية، مثل «الدول المتمدنة»[1] كلما أراد أن يبرر المبدأ الكلاسيكي ـ مبدأ اعتبار أوروبا مركز الدنيا.

تبرر إيديولوجية أفضل العوالم السياسية ادعاء الدول المنتصرة في الحرب العالمية الثانية بالحق في الهيمنة على العالم، وهذا ادعاء ليس له أساس من الناحية الديمقراطية. وقدم بوبر هذه الإيديولوجية في المناقشات التي دارت في ألباخ Alpbach، والآن يقوم بنشرها فرانسيس فوكوياما، وهي تلفيق غير مدروسٍ فلسفيًّا لغائيَّة هيغل التاريخية. ويعرِّف تشومسكي في نقده الجوهري للديمقراطية، وهو أكثر اتِّساقًا بكثيرٍ من الناحية الفلسفية، النموذج الليبرالي بأنه شكلٌ من أشكالٍ الأوليغاركية (حكم القِلَّة) المتقدمة، أسفر عن «إخضاع النظام السياسي والإيديولوجي للمصالح التجارية»[2]، بينما يرى فوكوياما أن «فكرة الديمقراطية الليبرالية المثالية لا يمكن تحسينها أكثر ممَّا هي عليه»[3]. ويعتمد فوكوياما، في هذا السياق، على استراتيجية تحصين عادية وصفها أتباع الترشيد

(1) **ردع الديمقراطية**، الصفحة 369.

(2) وولتر ليبمان، **الرأي العام**، الصفحة 248.

(3) انظر الكتابين التاليين لكوكلر: **السياسة الخارجية والديمقراطية**: إعادة النظر في عالمية المبادئ الديمقراطية (**Foreign Policy and Democracy**. Reconsidering the Universality of the Democratic Principles). ڤيينا، 1988؛ **مبادئ القانون الدولي وحقوق الإنسان (The Principles of International Law and Human Rights)** ڤيينا، 1981، وبخاصة الصفحة 13.

الناقد بطرق مختلفة ويمكن ملاحظتها لدى كل دعاة الخلاص، بما في ذلك القائلون بإيديولوجية «الاشتراكية الحقيقية» التي فشلت مؤقتًا: تعزى أوجه قصورها إلى «عدم كفاية تحقُّق» الفكرة المثالية (مبدأ الحرية ومبدأ المساواة، مثلًا، وهما مبدآن أساسيان)، لكن لا يمكن تحسين هذه المثالية في حدِّ ذاتها. إذا عُومل أي نظام باعتباره شيئًا مطلقًا، فإن المرء يضطر بديهيًا إلى بناء غائيَّةٍ مفادها كون تطوير النظم السياسية يبلغ بموجبها ذروته بتحقيق الديمقراطية الليبرالية. وفي هذا السياق، يقترح فوكوياما نظرية «تاريخ مترابط واتّجاهي للبشرية»[1]. والواقع أن فوكوياما، كأشخاصٍ كثيرين قبله، ارتكب خطأً لا يُغتفر فلسفيًا، وهو المغالاة في تقدير روح العصر كما لو كان مؤمنًا بها إيمانًا قاطعًا، وهذا خطأ يرغمه على إجراء عدد من التشويهات الإيديولوجية والاستنتاجات المصطنعة، كما هو الحال، مثلًا، حين يدَّعي أن «أكثر الدول تطوُّرًا في العالم هي أيضًا أنجح الديمقراطيات في العالم»[2] أو إن «الديمقراطيات الليبرالية لا تتصرف اتّجاه بعضها البعض تصرُّفًا إمبرياليًا»[3]. وما حققته هذه النظريات هو تأييدٌ ـ فلسفيٌّ من بعض النواحي، وإن كانت به إيديولوجية سيئة ـ لادعاءات الولايات

(1) عولجت هذه النقطة بإسهابٍ في أطروحة نص كوكلر: «الديمقراطية وحقوق الإنسان».

(2) وفقًا لوصف نعوم تشومسكي في كتابه، **ردع الديمقراطية (Deterring Democracy)** الصفحة 367. انظر أيضًا: وولتر ليبمان، **الفلسفة العامة** (Walter Lippmann, **The Public Philosophy)** لندن، 1955).

(3) انظر ملاحظاته في المقابلة التي أجرتها معه مجلة دير شبيغل، المقتبسة أعلاه: **دير شبيغل (Der Spiegel)** العدد 13 (1992)، الصفحة 208.

المتحدة الأميركية، وجميع البلدان التي تعتبر نفسها ديمقراطية ليبرالية، بالحق في السلطة.

إن فوكوياما، بتمجيده المطلق للنظام الليبرالي، الذي لا يبدو أنه يعترف حتى بصفاته الأوليغاركية أساسًا، يعمل على مستوًى أدنى بكثير من المستوى الذي بلغته المناقشات الأوروبية بشأن الديمقراطية. فقبل بضعة عقود، بيَّن أرنولد توينبي Arnold Toynbee، وهو من منظِّري الثقافة، أنه أصبح من المستحيل عمليًّا أن تؤدي الديمقراطية الحقَّة عملها بوجهٍ فعالٍ، وذلك بسبب «التعقُّد المتزايد للأمور تحت وطأة التكنولوجيا»[1]. ومن الواضح في نظر توينبي أن النظام البرلماني كما نعرفه هو أوثق علاقة بحكم القلّة منه بالديمقراطية[2]. أما فوكوياما وغيره من مؤيدي مبدأ الليبرالية، فإنهم يحلّلون النظام السياسي تحليلًا سطحيًّا، مكتفين بمجرّد استقصاء قواعد اللعبة الشكلية بينما يعالجون الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الملموسة، التي تُتَّخَذُ فيها القرارات الانتخابية، معالجة تجريدية. فهم لا يرون ـ ولعلهم لا يريدون أن يروا ـ بأن أي سلوك انتخابي لا يكون له معنى من حيث الديمقراطية إذا كان هذا السلوك نتيجة لتبعيَّة مادية أو نتيجة للتلاعب بالرأي العام. وهم بهذه الطريقة يميلون إلى استخدام تسميات خاطئة، إذ يصفون مظهرًا محدَّدًا من مظاهر حكم القلّة بأنه «ديمقراطية»، وهي تسمية تنطوي على قيمة ومن وظائفها المميّزة أنها تضفي الشرعية والاستقرار على نظام قوة معين. وعلاوة على ذلك، فإن نظرية البنية غير المتبلورة

(1) **ردع الديمقراطية**، الصفحة 375.
(2) **نهاية التاريخ**، الصفحة 11.

للجماهير وقلّة الكفاءة السياسية لدى المواطنين ـ على الصعيد الداخلي وكذلك، وهو الأهم، على الصعيد الدولي تُستخدَم كدليلٍ ضمني على الحاجة إلى إعادة تشكيل البنية من قِبَلِ نخبة مسؤولة، على شكل ممثّلين (داخل الدولة) أو على شكل «بلدانٍ متحضرة» (على الصعيد الدولي).

وبهذه الطريقة تقام هياكل قوة جديدة باسم الديمقراطية (أي حكم القلّة كأمرٍ واقع)، وهي هياكل تختلق مجابهات جديدة بين دول الشمال المنظمة «ليبراليًّا» ودول الجنوب «غير الديمقراطية» و«المتخلفة». وحلَّ الصراع بين الشمال والجنوب محل الصراع بين الشرق والغرب باعتباره إطارًا لتسويةِ تنازُع المصالح بالعنف. ومن شأن القطبية الأحادية العسكرية والسياسية أن تزيد من حدة الهوة بين الشمال والجنوب أكثر ممَّا هي عليه حاليًّا. وأصبحت الحروب الجديدة تُشَنُّ باسم الديمقراطية، ولذلك تصنَّف بأنها «حروب عادلة». ويمكن إخفاء المصالح الاقتصادية الملموسة بطريقة مواتية خلف إيديولوجية النظام العالمي الجديد. وفي هذه الظروف، التي تنطوي إلى حدّ ما على ضغط خفيٍّ على الناس لينصاعوا للنظام السياسي الذي هو أكثر النظم نجاحًا على سطح الكرة الأرضية، لا يستغرب أن يُتوقع من الفلسفة أن تأتي بشرعية إضافية. غير أن الفلسفة لا تستطيع تقديم هذا النوع من المساعدة وأن تظل وفية لتقاليدها القائمة على التحرّي الناقد للادعاءات بالقوة وملتزمة بدقة المصطلحات.

رابعًا: الديمقراطية الدولية كبديل ـ المبدأ المثالي في ضوء واقعية سياسة القوة

لا يكون للحديث عن النظام العالمي الجديد أي معنى فلسفيّ ما لم يصاحبه ـ وعند ذلك فقط ـ إدخال نموذج جديد في

العلاقات الدولية. وسيظل هذا الشعار أداة للهيمنة ما دامت محاولات إقامة نظام معين لفترة ما بعد الشيوعية قائمةً على استخدام وسائل نظام ما بعد الحرب الذي ساد في عام 1945. ولا يمكن أن نتحدث عن نموذج جديد، خلاف نظام سياسة القوة التقليدي، القائم على حكم القلّة، إلَّا إذا عُرِّف مفهوم الديمقراطية تعريفًا جديدًا بروح معناه الأصلي الحرفي، وتمَّ تمييزه تمييزًا واضحًا عن حكم الأقلية. وكل ما عدا ذلك يدخل في عداد البلاغة السياسية التي لا يأخذها مأخذ الجدّ حتى الذين يستخدمونها. وعلى التفكير الإيديولوجي، اللازم للسعي إلى إقامة نظام جديد، أن يأخذ في الحسبان مركز الإنسان كشخص مستقل قبل كل شيء ، كما بيَّنته فلسفة كانط الغيبية بوضوح، وكما تجلّى في الفهم الأساسي لحقوق الإنسان الوارد في العهدين اللذين اعتمدتهما الأمم المتحدة[1]. وبهذه الطريقة فقط يمكن للمرء أن يحرّر نفسه من التلقين الإيديولوجي الذي يروجه أنصار مبدأ التمثيل النيابي، وهو إضفاء شرعية على حكم الأقلية بطريقة مموَّهة ديموقراطيًّا.

من شأن هذا أن يمكِّن من إعادة صياغة المفاهيم الرئيسة للقانون الدولي كمفهوم السيادة مثلًا. لا يمكن لمفهوم السيادة الديمقراطي إلَّا أن يكون ذا طبيعة استدلالية: فالسيادة نابعة من الاستقلال الذاتي للمواطنين ومن الطبيعة الجماعية لإرادتهم، وهي إرادة تعطي الدولة شرعيتها بادئ ذي بدء[2]. ولذلك فإن الفرضية الموجهة نحو الشخص، الناتجة عن الأنثروبولوجيا الغيبية لحقوق

(1) **نهاية التاريخ**، الصفحة 12.
(2) المصدر السابق، الصفحة 15.

الإنسان، هي التي يمكن أن توفر الإطار المعياري لديمقراطيةٍ فائقةٍ يكون فيها المواطن مواطنًا عالميًّا ـ cosmopolite ـ أوّلًا، ثم مواطنًا في مجتمع قومي أو دولةٍ، ثانيًا. وبذلك يكون الفرد أيضًا مشاركًا بطريقة مباشرة في المجتمع العالمي، ونظرًا إلى كون سيادة الدولة مستمدّة من مركزه المستقل، فهو يملك سيادة أساسية تجعله شخصًا مباشرًا من أشخاص القانون الدولي. غنيٌّ عن البيان أن هذا المفهوم المثالي، بخلاف النظرية الواقعية المعاصرة السائدة في العلاقات الدولية، لا يتفق مع البنية الحالية للأمم المتحدة من حيث القانون الدولي. فهذه البنية قائمة على أساس تجسيد الدولة كشخصٍ جماعيٍّ. وينطوي هذا المفهوم المثالي على نموذج الديمقراطية المباشرة، التي طُمِست لفترة غير قصيرة في تاريخ أوروبا السياسي. ويعطينا هذا النموذج فكرة الديمقراطية الشعبية بمعناها الأوّلي. ولا يمكن للمرء أن يدعو إلى فكرة إقامة نظام عالمي جديد، وتكون له مصداقية في دعواه، إلّا إذا اعترف بأن الديمقراطية شيء مختلف عن ممارسة السلطة وفقًا لقواعد لعبة معيَّنة في إطار التمثيل النيابي، وأنها تنطوي على مشاركة المواطن في القرارات التي تؤثّر في المجتمع (سواء أكانت هذه المشاركة في شكل استفتاءات أم تفويض ملزِم، فهذا وحده هو الذي يضمن حرية المواطن). أما الذين يحاولون ترويج مثل هذا النظام بالأدوات الإيديولوجية لحكم الأقلية، فإنهم يساهمون مباشرة في ادعاءات مركز القوة، الذي يدعي في الهيمنة على الأمم التي وُصِفت بأنها «غير ديمقراطية». فالديمقراطية ـ التي إذا أمعنا النظر فيها تبيّن أنها ليست ديمقراطية قطعًا ـ تُفرَضُ على العالم بروحِ إمبرياليةٍ إيديولوجية. ولذلك يصبح شعار النظام العالمي الجديد صيغة

خالية من المضمون، شأنه شأن شعارات أخرى كثيرة رُفِعَت في عصور سابقة.

لا يمكن تبرير مصطلح «الديمقراطية» من منظور الفلسفة السياسية إلَّا إذا أُخِذَت أشكال الديمقراطية المباشرة في الاعتبار (لأن كل ما عدا ذلك ينتج عنه، في التحليل النهائي، السيطرة على إرادة الشخص المستقل). ولذلك، لا يجب نشر الديمقراطية، التي تكون بهذا المعنى قد نُقِّيَتْ من إيديولوجية التمثيل النيابي، في العالم باعتبارها نموذجًا داخليًّا فقط، وإنما يجب أيضًا تطبيقها على العلاقات بين الدول إذا ما أريدَ تبريرُ الكلام عن نظام عالمي جديد[1]. ويتطلب هذا إصلاحًا كاملًا لميثاق الأمم المتحدة، وهذه خطوة تكون حظوظ تحقيقها جدّ ضئيلة من الناحية السياسية في ظل نظام أحادي القطب منه في ظل نظام ثنائي القطب يقوم على التنافس في مجالات النفوذ، كالذي تميَّزَ به النظام السائد في فترة ما بعد الحرب. ولذلك سيظل تحقيق الديمقراطية في الأمم المتحدة[2]، في ظل التجمعات الدولية الراهنة، مجرّد شعار، ولكنه مع ذلك يمكن أن يحفز على المناقشات والحملات الإعلامية التي يمكن ـ على الأقل ـ أن تساهم في إزالة القناع عن سياسة القوة التقليدية القائمة على أساس ميثاق الأمم المتحدة.

إن مهمّة الفلسفة السياسية هي صياغة نموذج بديل للنظام العالمي الذي أقامته سياسة القوة، والطعن في إيديولوجية إضفاء

(1) نهاية التاريخ، الصفحة 20.

(2) التجربة الآنية في الحضارة الغربية **(The Present-Day Experiment in Western Civilization)**، لندن، 1962، الصفحة 66.

الشرعية العالمية. وسيكون مثل هذا النظام العالمي الجديد مفهومًا بديلًا قائمًا على: (أ) نموذج الديمقراطية المباشرة؛ (ب) على التطبيق العالمي لهذا النموذج على الصعيد الدولي. ولن ينشأ بذلك الانطباع المضلّل بأننا نعيش في نهاية التاريخ، أي الوقت الذي يكون قد تحقق فيه أفضل عالَم ممكن تحقيقه (سياسيًّا)، وبذلك تكون أسمى وصية هي طاعةً السلطة (أي القوة العالمية باعتبارها حامية للديمقراطية «الليبرالية»)، التي تمثّل هذا النظام العالمي الجديد وتضمنه. من الممكن أن تبدو مثل هذه الملاحظة سخيفة، لكن لها ما يبررها في سياق التجمع الحالي لسياسة القوة. فقد فرضت أدوات الأمم المتحدة كأمرٍ واقع تحت تصرف الدولة العضو التي فرضت نفسها كدولة عظمى وحيدة منذ نهاية الحرب الباردة، بل إن هذا قد سمح بتطبيق سياسية خارجية عدوانية عسكريًّا في إطار القانون الدولي.

يبيِّن التحليل الدقيق لآليات صنع القرار في نظام تمثيلٍ نيابي، حتى على الصعيد الداخلي، أن مصالح الأقوى في أي وقت كان هي التي تخرج منتصرة. ولا يعدو ميزان القوة في أية فترة بعينها أن يكون مخطَّطَ قُوًى على شكل متوازي الأضلاع يتحدد شكله نتيجة للمصالح الثابتة جزئيًّا. وفي النظام التمثيلي الذي يستخدم العلاقات العامة بطريقة لبقة كوسيلة لطلب التأييد، تتعزز المصالح الخاصة في كثير من الأحيان على حساب المصلحة العامة. ولا يكافأ على صياغة المصلحة العامة في المنافسة «الحرّة» على كسب الأصوات. وبما أن الهدف هو الوصول إلى الحكم من أجل المصالح التي يمثّلها المتنافسون، فإن الأنصار السياسيين يعملون عادةً على تحقيق خطط قصيرة الأجل. ولا يمكن في سياق هذه المصالح معالجة المسائل التي

تتجاوز القضايا القصيرة المدى وتتصل بالتخطيط طويل الأجل اللازم لضمان بقاء الدولة، ناهيك عن بقاء البشرية[1]. ويستثني هذا السياق أيضًا الموقف العالمي الحقيقي، وهو موقف لازم لإيجاد أشكال ديمقراطية من التعاون الدولي. ونتيجةُ التنافس الحر على كسب تأييد المواطنين نتيجةٌ عرضية في مضمونها إلى حدّ ما، تتوقف قبل كل شيء على نوع الموارد المستخدمة وأبعاد هذه الموارد. فمجرّد إضافة مصالح المجموعات ـ وهي من خصائص نظام حكم الأقلية المتمثّل في الليبرالية الاقتصادية الذي يعلن أنه ديمقراطية برلمانية ـ تؤدي بسهولة إلى أوضاع «يُفقَدُ الاتّجاه» فيها ويستحيل اتخاذ إجراءات ووضع خطط هادفة لفترات زمنية أطول في سياق عالمي. ومن أبلغ الأدلة على هذه الحقيقة فشل الهيئات الدولية المختلفة في صياغة استراتيجيات إيكولوجية ملزمة لضمان نوعية الحياة، بل لبقاء الأجيال القادمة على قيد الحياة.

لا يمكن تجاوز مصالح المجموعات إلَّا في نظام الديمقراطية المباشرة، شريطة وجود الشروط الأساسية لتطبيقها تطبيقًا ذا معنًى (حرية الوصول إلى المعلومات مثلًا)، لأن المواطن، إذا اتخذ قراره بحرية وبصورة مباشرة وبسرية، لن يكون مكبَّلًا بأية «اعتبارات تكتيكية»، على عكس الموظفين السياسيين، الذين يمثّلون مصالح مجموعات بعينها. فقرار الفرد، في استفتاءٍ، مثلًا، لا يقع في فئة الاعتبارات التكتيكية فيما يتعلّق بنتائج الانتخابات والامتيازات التي تلازم الفوز فيها؛ وإنما هو التعبير الفوري عمّا يرى المواطن أن فيه مصلحته المباشرة في المجتمع المعني بالأمر.

(1) **التجربة الآنية في الحضارة الغربية**، الصفحة 62.

يعني هذا إذن، بأن النظام العالمي الجديد الحقيقي لا يجب أن يكون مجرّد «نمط من أنماط علاقات القوة بين الدول»[1]، وإنما يجب أن يخلق الإطار المعياري لإشراك المواطن، ليس فقط في الدولة التي ينتمي إليها، وإنما كذلك في الهيئات السياسية العالمية. ولا يكون الكلام عن «تحقيق الديمقراطية» في الأمم المتحدة ذا معنًى إلّا في هذا السياق. وسيكون إنشاء مجلسٍ ثانٍ مؤلَّفٍ من مفوضين منتخبين مباشرة من المجموعات السكانية التي ينتمون إليها (بالإضافة إلى الجمعية العامة التي تمثّل الدول)، أول خطوة رمزية في هذا الاتّجاه وهو ممكن قطعًا، وفقًا للمادة 22 من ميثاق الأمم المتحدة[2]. وفي ضوء هذه الخلفية نجد أن الاستياء من الأشكال التي تتخذها سياسات الهيمنة الجديدة تحت عنوان نظام عالمي أكثر عدلًا هو استياء في محلّه، وعبَّر ممثّلو العالم الثالث بوجهٍ خاصٍّ عن هذا الشعور بالإحباط، وكان أكثر هذه التعابير دقّة ما جاء على لسان وزير خارجية زيمبابوي في اجتماع مجلس الأمن على مستوى القمة في 31 كانون الثاني/يناير 1992[3]. والغرب هو الذي

(1) انظر كتاب كوكلر: **الديمقراطية وحقوق الإنسان (Democracy and Human Rights)** وبخاصة الصفحة 9 وما يليها.

(2) انظر مفهوم كوكلر الوارد في كتاب: **مبادئ القانون الدولي وحقوق الإنسان (The Principles of International Law and Human Rights)** وبخاصة الصفحة 18.

(3) أشار الرئيس كارتر في الخطاب الذي ألقاه في 20 كانون الثاني/يناير 1977 إلى هذا الجانب ـ الانسجام بين معايير التصرف على الصعيد الداخلي والتصرف على الصعيد الدولي باعتباره الشرط الأساسي المسبق لإقامة نظام سلام عالمي: «لن نتصرف في الأماكن الأجنبية على نحو ينتهك القواعد والمعايير التي نطبقها هنا في بلادنا، لأننا نعلم أن هذه الثقة التي تكتسبها أمتنا ضرورية لقوّتنا». انظر أيضًا =

يحدّد الملامح الرئيسة لهذا النظام بقوته المهيمنة وينفذه بطريقة انتقائية على هواه من خلال النظام الداخلي لمجلس الأمن.

يجب على كل من يروج لنظام عالمي جديد إذن أن يبدأ أوَّلًا بالعمل على تغيير ميثاق الأمم المتحدة لإلغاء امتياز التصويت الممنوح للأعضاء الدائمين وإنشاء «مجلسِ نوابٍ ثانٍ» (ربما على غرار البرلمان الأوروبي مثلًا). ويوفر هذا الشروط المسبقة لمشاركة المواطنين مشاركة أعرض (مباشرة) في اتخاذ القرار الدولي في المستقبل البعيد، حيث تكون السيادة القومية هي العائق الحاسم. ونرى أن الترويج لنموذج التمثيل النيابي باسم نظام عالمي جديد، كما يتجلّى في بيانات الدولة العظمى الراهنة، ينطوي على الرجوع خطوة إلى الوراء إلى عهد المصالح السياسية، وهو عهد يُزعَمُ أنه وَلّى بعد الحرب العالمية الأولى.

إن الحديث في المثاليات، المستعمل من طرف السياسيين والمفكّرين على حدّ سواء مثل بوبر Popper أو فوكوياما Fukuyama، يحول في النهاية دون أي تأمُّلٍ جادٍّ في الأسس الأوليغاركية التي يقوم عليها فهم الغرب للديمقراطية، ويؤدي إلى تأكيد ذاتي خدّاع وسابق لأوانه للنظام الذي خرج من صراع الحرب الباردة في المركز الأقوى. وبهذه الطريقة يزداد تعزيز «الخلل الفكري» المتأصل في إيديولوجية التمثيل النيابي (من

= رودلف كيرشلاغر، «**الأخلاق والسياسة الخارجية**» (Rudolf Kirschläger,) Ethik und Aubenpolitik في كتاب هانس كوكلر: **الفلسفة والسياسة**: وثائق حلقة دراسية متعدّدة المواضيع، **Philosophie und Politik.** Dokumentation eines interdisziplinaren Seminars.) إنزبروك، 1973، الصفحات 69 ـ 74.

حيث إن هذه الإيديولوجية تسوّي بين التمثيل والاستقلال الذاتي) و«الخلل النظامي» الموجود في ميثاق الأمم المتحدة (فيما يتعلّق بالمركز المتميِّز للدول العظمى، الذي يمكِّنها من إلغاء القواعد الديمقراطية). فباسم الديمقراطية يحرِّمُ على العالم المساسُ بهيكل قائم على القوة. ويفسِّرُ الكيان السياسي الذي يدَّعي أنه يمثّل نظامًا أسمى مقامًا من الناحية الأخلاقية «حكم الهيمنة» غير الشرعي[1] تفسيرًا ملتويًا فيُلبسُه ثوبَ المسؤولية العالمية. فمنذ الثمانينيات والولايات المتحدة تنمِّق ادعاءها بالحق في الهيمنة بكلام معسول عن حقوق الإنسان والديمقراطية، وهذا الادعاء هو بالضبط المسؤول عن تحويل الأمم المتحدة إلى أداة لتحقيق أهدافها[2]. وفي هذا السياق بيَّن جيمس بيتراس James Petras محاولة الولايات المتحدة الأميركية تغيير قوانين علاقات القوة العالمية فابتكر مصطلح «بعث الإمبريالية»[3] لوصف هذه

---

(1) انظر هانز كشلر، محرّر، **الأمم المتحدة والنظام العالمي الجديد (United Nations and the New World Order)**. الخطابات الرئيسة التي ألقيت في المؤتمر الدولي الثاني المعني بموضوع: أمم متحدة أكثر ديمقراطية، ڤيينا، 1992. انظر أيضًا فرانك بارنابي، محرّر، **بناء أمم متحدة أكثر ديمقراطية**: أعمال المؤتمر الأول المعني بموضوع أمم متحدة أكثر ديمقراطية (Frank Barnaby, ed., **Building a More Democratic United Nations:** Proceedings of CAMDUN-1). لندن/ بورتلاند، 1991.

(2) انظر تأمُّلات كوكلر في مبدأ التمثيل وأزمة الديمقراطية الغربية (The Principle of Representation and the Crisis of Western Democracy) طرابلس، 1983.

(3) انظر التعريف الذي حاول سيلفيو بروكان (Silviu Brucan) أن يقدمه في «إقامة سلطة عالمية: فرضيات عمل»، المنشور في **مجلة البدائل (The Establishment of a World Authority: Working Hypotheses in Alternatives)** المجلد 8 (1982)، الصفحة 219.

المحاولة. وبقدر ما يتعلّق الأمر بـ«التدابير القسرية»، التي يتخذها مجلس الأمن لتنفيذ قراراته، يحق للمرء أن يتساءل، إذا أخذنا حرب الخليج كمثال، «ألّا يوجد النظام العالمي الجديد في الحرب نفسها»[1]، بمعنى أنه تأديب دولةٍ عضوٍ عاصيةٍ بالقوة؟ والحقيقة هي أن هذا الشعار استُعمِلَ، أكثر ما استُعمِلَ حتى الآن لتبرير سياسات عدوانية (في المجال العسكري والاقتصادي أيضًا) ضدّ بلدان العالم الثالث ـ والعالم الإسلامي على وجه الخصوص ـ بينما يحجم أحدهم إلى حدٍّ كبير عن تطبيق المبادئ القانونية نفسها في التعامل مع أعضاء مجموعته المباشرة في القوة والنفوذ[2]. ونتيجة لذلك توصَمُ التدابير «الجماعية» التي يتخذها مجلس الأمن، بكره حروب الحلفاء والتدابير الانتقامية التعسفية.

إن روح التغيير التي تتذرع بها الشعارات المقتبسة من مفردات النظام العالمي الجديد مضلِّلة أيَّما تضليل من حيث فهم بنية سياسة القوة. فما يُفترَض أنه «بداية جديدة» يستخدم أدوات سياسة القوة القديمة. ولكننا نجد أنفسنا مضطرين إلى طرح الأسئلة التالية: هل نحن مرغمون على قبول سياسة القوة في أثواب الديمقراطية وحقوق الإنسان باعتبارها النتيجة الحاسمة للصراع بين الشرق والغرب؟ وهل تكمن إيديولوجية القرن الحادي

(1) «للجمعية العامة أن تنشئ من الهيئات الفرعية ما تراه لازمًا لأداء وظائفها». انظر الاقتراح الذي قدمه، على غرار هذه المادة، «المؤتمر الدولي الثاني المعني بأمم متحدة أكثر ديمقراطية (CADMUN-2)» في كتاب هانس كوكلر: «**الأمم المتحدة والنظام العالمي الجديد، البيان الختامي**»، النقطة 1 ـ 3، الصفحة 50.

(2) انظر: الأمم المتحدة/مجلس الأمن، **المحضر الحرفي المؤقت للجلسة 3046** (S/PV.3046) 31 كانون الثاني/يناير 1992، الصفحة 12 وما يليها.

والعشرين ـ كما يقول فوكوياما ـ في تمجيد ليبراليةٍ مقصرةٍ أبعادها فكريًا لا تعدو أن تطمس علاقات القوة والتبعية الحقيقية التي يخضع لها المواطن على الصعيدين الوطني والدولي؟ فالبرنامج السياسي الذي يحدّد موقع المواطن كشخص مستقل ذاتيًا في النظام العالمي الجديد ـ كمواطنٍ كَونيٍّ بالمعنى الأساسي للكلمةـ لم يُكتَبْ بعد. وعلى المرء أن يكتفي في الوقت الراهن بمكافحة «الوعي الكاذب» وتسمية الأشياء بأسمائها: فالجديد في التجمُّع (السياسي) العالمي بعد انتهاء الصراع بين الشرق والغرب هو بعث النظام القديم المتركز حول أوروبا في شكل ادعاء حق القوة ـ لم يكد يردُّ عليه أحد ـ من جانب الولايات المتحدة الأميركية باعتبارها الدولة الرائدة في العالم الأول على حساب العالم الثالث[1]. ولا يُسمح للفلسفة للأسف، أن تقوم بدور أكثر من دور مساعد، هو دور «اللاهوت السياسي»[2] الذي يضفي على التجمعات التي أوجدتها سياسة القوة شرعية أشبه بالدينية. وإن النظام العالمي الجديد ـ القديم، شأنه في ذلك شأن كل نظام تمارَسُ فيه القوة، يحتاج إلى إيديولوجية لضمان رِضى الرعايا الذين يحكمهم.

---

(1) كما جاء في مقال نشره توشيكي موغامي Toshiki Mogami بعنوان: «الأمم المتحدة كثورة غير مكتملة» The United Nations as an Unfinished Revolution في **مجلة البدائل**، المجلد 15 (1990)، الصفحة 195.

(2) انظر س. نانجوندان: «أنظامٌ عالميٌّ جديد؟» في **مجلة الأسبوع الاقتصادي والسياسي (Economic and Political Weekly)** (1 ـ 8 حزيران/ يونيه 1991، الصفحات 1389 ـ 1392. ويقول نانجوندان: «إن الأمم المتحدة قد أصبحت خاضعة خضوعًا شبه تام للولايات المتحدة» (ص 1391).



أية مشروعية للأمم المتحدة في فرض العقوبات تحت مظلة القانون الدولي؟[1]

منذ انتهاء الحرب الباردة تمارس الولايات المتحدة الأميركية سياسة الكيل بمكيالين، وبضغط منها بدأ مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة يمارس تلك السياسة أيضًا فيما يتعلّق بتدابير الأمن الجماعي حسب الفصل السابع لميثاق الأمم المتحدة، وهذا ما أدّى إلى نتائج وخيمة فيما يتعلّق بمسألة الشرعية الدولية والمصداقية الأخلاقية لمنظمة الأمم المتحدة.

بعد انتهاء الاتحاد السوفياتي كقوة قادرة على تصحيح قرارات مجلس الأمن، أصبح بإمكان الولايات المتحدة الأميركية، خدمة لمصالحها، توسيع نطاق سياسة العقوبات الثنائية التي كانت تمارسها ضدّ كوبا وليبيا وإيران لكي تصبح سياسة للعقوبات الجماعية ضمن إطار ممارسة الأمم المتحدة.

في ضوء الجغرافيا السياسية المعاصرة، أصبحت العقوبات التي تتخذها الأمم المتحدة أداة هيمنة تقليدية لسياسة الاستعمار الجديد. وفي إطار سياسة ما أصبح يُسمّى «بالنظام العالمي الجديد» أضحت الدول التي تشكّل هدفًا للمصالح الأميركية هي المتضرر الأساسي من سوء استخدام قواعد القانون الدولي التي

(1) نص نشر سنة 1997.

يتضمنها الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة. وباستثناء كوبا القريبة جغرافيًّا من الولايات المتحدة، والتي لم تغفر لها هذه الأخيرة اختيار نظام اقتصادي واجتماعي مغاير، فإن المصالح السياسية الجغرافية للولايات المتحدة في مجال الطاقة من جهة وخدمة لتحالفها الاستراتيجي مع إسرائيل من جهة أخرى قد أدّت إلى أن تصبح الدول العربية والإسلامية المواقع المستهدفة المفضلة للهيمنة الأميركية. وبالنظر إلى ظروف التجزئة القائمة، فإن تطور الأحداث في السنوات الأخيرة ينذر بإعادة استعمار الوطن العربي وفقًا للشعار الإمبريالي «فرق تسد».

أصبحت المصالح الاستراتيجية الأميركية إذن، الدافع الحقيقي وراء سياسة العقوبات الثنائية الأميركية ضدّ العراق وإيران وليبيا وأخيرًا السودان، بل أصبح بإمكان الولايات المتحدة أن تضيف إلى عقوباتها الفردية عقوبات جماعية (باستثناء إيران) تصدر باسم مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة نتيجة التسلط الإمبريالي.

يصاب المراقب المحايد للأوضاع الدولية منذ انتهاء حرب الخليج عام 1991 بالذهول عندما يرى كيف تعمد الولايات المتحدة الأميركية إلى فرض هيمنتها على الوطن العربي والعالم الإسلامي بدون أدنى حدّ من المعارضة من قبل الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن الدولي التابع للأمم المتحدة.

بقيت القرارات الصادرة عن الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي ومنظمة الوحدة الإفريقية وحركة عدم الانحياز، التي تعارض وتدين تلك العقوبات المفروضة على العراق وليبيا، إلى حدّ الآن حبرًا على ورق إذ لم تجرؤ أية دولة عربية أو إسلامية (باستثناء بعض الرحلات التي قام بها الطيران العربي

الليبي والعراقي) على تجاهل العقوبات الإنسانية لمجلس الأمن بدون «إذن خاص» من الولايات المتحدة الأميركية.

يتضح على المستوى الرسمي في البلدان العربية والإسلامية بأن الحكومات أصبحت وكأنها قد أصيبت بالشلل، تتابع إملاء العقوبات على الدول الشقيقة، بينما لم يؤد السخط الشعبي إزاء هذه العقوبات إلى حدّ الآن إلى إحداث تأثيرات على سياسة حكوماتها.

باستثناء الدول التي تتعرض بشكل مباشر إلى تلك العقوبات، فإننا لم نر حتى الآن موقفًا لأية دولة عضو في الأمم المتحدة تجرأت فيه على اتخاذ موقف مناهض للهيمنة الأميركية. وقد أدّت التقارير والوثائق التي نشرت عام 1993 ـ والتي جاءت ضمن تقارير الأمانة العامة للأمم المتحدة وقرارات لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة ـ إلى تكوين وعي حول الجوانب اللاإنسانية لتلك العقوبات الصادرة عن مجلس الأمن، وعلى الرغم من ذلك لم تحدث أية تحركات سياسية حقيقية تهدف إلى إنهاء تلك العقوبات التي تتعارض مع حقوق الإنسان. بيد أن الأمل لا يزال معقودًا على الضغط الشعبي في البلدان العربية والإسلامية لإحداث تغيير في ذلك الوضع، خاصة وأن الأوضاع الإنسانية للشعوب التي تتعرض إلى تلك العقوبات أصبحت لا تطاق.

أثارت «المنظمة العالمية للتقدم» بعد فترة قصيرة من انتهاء حرب الخليج، ولأول مرة، أمام لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة مناقشة مسألة توافق الحقوق الإنسانية والعقوبات التي يتعرض لها العراق. كما أنها طرحت وناقشت مسألة العقوبات المفروضة على ليبيا منذ عام 1992 ضمن إطار اللجنة

العالمية للحقوقيين الدوليين وتقدمت بنتائج عمل هذه اللجنة إلى الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن.

هناك نقاشات واسعة في أوساط المنظّمات الدولية غير الحكومية حول مشروعية فرض عقوبات اقتصادية شاملة في ضوء حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني. وإذا ما استطاعت هذه الدراسة أن تساهم في تشكيل وعي لدى الرأي العام بمسألة العقوبات، فإنها تكون بذلك قد أدّت واجبها المتواضع.

لا يجب على منظمة دولية كالأمم المتحدة، التي تلتزم حسبما ينص عليه ميثاقها بقواعد السلم وحقوق الإنسان، أن تقبل بأن تنتهك الحقوق الأساسية للشعوب بشكل منظّم ـ في العراق أو ليبيا أو في أي بلد آخر ـ أو أن تحرم تلك البلدان بحكم هيمنة القوة من المشاركة العالمية الفاعلة في الاقتصاد والتنمية والتقنية والعلم. ومثل تلك السياسة التي يمارسها مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة هي سياسة غير أخلاقية وتتنافى مع القانون الدولي، لذا فهي تشكّل انتهاكًا خطيرًا للسلم والأمن الدوليين. إضافة إلى هذا، فإن سياسة الهيمنة قصيرة النظر وتساهم في فقدان الأمم المتحدة لشرعيتها واحترامها كسلطة عالمية.

إذا استمرت هذه السياسة المنحازة لمصالح الولايات المتحدة الأميركية كأقوى دولة عضو على حساب الدول الأخرى ـ وخاصة بلدان العالم الثالث ـ فإنه لا يجب الاستغراب إذا أدّى ذلك إلى انسحاب تلك البلدان من الأمم المتحدة وقيامها بتأسيس منظمة جديدة وعادلة.

أولًا: العقوبات في ضوء المبادئ الأخلاقية العامة

إشكالية المنهج النفعي

يحدد ميثاق الأمم المتحدة في المادة الثامنة والأربعين (48) اللجوء إلى التدابير الاقتصادية وغيرها من أشكال التدابير غير العسكرية من أجل الحفاظ على السلم والأمن الدوليين أو إعادتهما بدون أن يطلق على تلك التدابير مصطلح العقوبات[1]. وهذه الإجراءات القسرية ملزمة لجميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة[2] كما هي واردة في سياق الحديث عن حفظ السلم في الفصل السابع من الميثاق[3]. وقد أصبحت تلك المواد مألوفة للرأي العام في أعقاب حرب الخليج سنة 1991[4]. ومن المعروف أن التدابير الاقتصادية

(1) فيما يتعلّق بالمشكلة القانونية عمومًا، راجع ڤيرا جولاند ديباس Vera Gowlland - Debbas «عمل مجلسي الأمن التنفيذي وقضايا مسؤولية الدولة في فصلية **«القانون الدولي المقارن»** مجلد 43 (1994) ص: 55 ـ 98. وراجع أيضًا جولاند ـ ديباس **«الردود الجماعية على الأفعال غير القانونية في القانون الدولي»** . و«تصرف الأمم المتحدة في مسألة جنوب روديسيا». دوردرخت/ بوسطن / لندن 1990، الفصل السادس: «تبنّي الإجراءات الجماعية في إطار الفصل السابع» ص 423 وما يليها. وراجع أيضًا سي. لويد براون C. Lloyd Brown- Jhon **«العقوبات المتعدّدة الأطراف في القانون الدولي، تحليل مقارن»** نيويورك واشنطن، لندن 1975.

(2) تتبيّن الطبيعة القسرية لهذه الإجراءات خاصة في المادة 25 من الميثاق.

(3) «الإجراءات المتعلّقة بتهديد السلام، وانتهاك السلام، والأعمال العدوانية».

(4) حاولت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة تحديد مفهوم العقوبات الذي لا يستعمل في الميثاق. تقول اللجنة إنها تقصر استعمال هذا المفهوم على «إجراءات رد الفعل بموجب قرار تتخذه منظمة دولية عقب حدوث انتهاك لأي التزام دولي تكون له نتائج وخيمة على المجتمع الدولي ككل، وخاصة على الإجراءات المعينة التي خولت الأمم المتحدة بتبنّيها بموجب النظام الذي أسسه الميثاق من أجل حفظ السلم والأمن =

هي خطوة تسبق استخدام القوة العسكرية مثلما هو مبيّن في المادة الثانية والأربعين (42) وما بعدها[1].

وممّا تجدر ملاحظته ويثير الانتباه هو أن الميثاق يمنح مجلس الأمن نوعًا من احتكار تعريف الأعمال التي تقتضي استخدام القوة فحسبما تنص عليه المادة التاسعة والثلاثون (39)، فإن مجلس الأمن نفسه هو الذي يقرّر ما إذا كانت الحالة المعروضة عليه تشكّل بالفعل تهديدًا أو خرقًا لسلم أو تشكّل عملًا عدوانيًا.

لا جدال في كون العقوبات جائزة كتدابير عملية مضادة لانتهاك القانون الدولي وأنه في حالة حدوث هذا الانتهاك فإن كل الاتفاقيات والالتزامات المبرمة مع الدولة المنتهكة للقانون يتوقف سريان مفعولها. وقد عالجت لجنة القانون الدولي التابعة للأمم المتحدة تلك الإشكالية بشكل مستفيض تحت عنوان «التطبيق المشروع للعقوبات» ففي المادة الثلاثين (30) من مسودة المواد الخاصة بمسؤولية الدولة لسنة 1979[2] اقترحت اللجنة

= الدوليين» (مسودة المواد الخاصة بمسؤولية الدولة: تقرير اللجنة المرفوع إلى الجمعية العامة حول أعمال جلستها الواحدة والثلاثين في: **الكتاب السنوي للجنة القانون الدولي**، 1979، مجلد 2، الجزء الثاني، الأمم المتحدة، نيويورك 1980 ص 121).

(1) ومع ذلك، فالواقع يشير إلى أن مجلس الأمن يحتفظ بالعقوبات الاقتصادية في حالات معينة حتى بعد انتهاء استخدام القوة العسكرية. وهذا يسبب إشكالية كبيرة فيما يخص الصياغة الموجودة في الفصل السابع. راجع النقطة 32 في تقرير المائدة المستديرة الثامنة عشرة للمعهد الدولي للقانون الإنساني تحت عنوان: المشاكل الراهنة في القانون الدولي الإنساني، سان ريمو 1993 ص 20.

(2) **الكتاب السنوي للجنة القانون الدولي**، 1979، الجزء الثاني، الفصل الأول: وثائق الجلسة الواحدة والثلاثين، الأمم المتحدة، نيويورك ص 39 =

صياغة الأولوية المعيارية للعقوبات في القانون الدولي تحت عنوان «التدابير المضادة في حالة ارتكاب أعمال غير مشروعة دوليًّا»[1].

هناك عاملان حاسمان يؤثران في التقييم الأخلاقي لمثل هذه التدابير:

أ: ما إذا كانت العقوبات الاقتصادية جزئية أم شاملة.

ب: الظروف الاقتصادية الخاصة بالدولة التي تتعرض لهذه التدابير.

وبقدر ما تكون قدرة الاكتفاء الاقتصادي الذاتي ضئيلة لدى الدولة المستهدفة بهذه العقوبات، بقدر ما يكون الوقع عظيمًا على الظروف المعيشية للمواطنين المتأثّرين بهذه العقوبات[2].

= وما يليها، وكذلك فيما يتعلّق بصلاحية مجلس الأمن في فرض العقوبات ص 43 وما يليها.

(1) «إن عدم مشروعية عمل دولة ما لا تكون متقيدة بالتزامها نحو دولة أخرى يعتبر حالة استثنائية إذا كان ذلك العمل يشكّل إجراء مشروعًا بموجب القانون الدولي موجّهًا ضدّ تلك الدولة الأخرى كنتيجة لقيام هذه الأخيرة بارتكاب عمل غير مشروع» (**الكتاب السنوي للجنة القانون الدولي**، الأمم المتحدة. نيويورك 1980، ص 93)، وفيما يخص صلاحية مجلس الأمن هذه في هذا المضمار، راجع الفقرة 13 من التعليقات المتعلّقة بالمادة 30، ص 119.

(2) إذا حدث في سياق أعمال العنف إضرار بالبنية الاقتصادية الأساسية في البلد المستهدف، فإن المزيد من العقوبات الاقتصادية ستحدث ضررًا أفدح ممّا لو كانت هذه البنية لا تزال سليمة، وإذا كان لنا أن نقيِّم آثار العقوبات تقييمًا صحيحًا فلا بدَّ لنا دائمًا من أن نأخذ بعين الاعتبار الأوضاع العامة الراهنة في البلد المتأثّر منها (فيما يخص الاكتفاء الاقتصادي الذاتي) وكذلك الوضع الاقتصادي الفعلي للبلاد. وحول مجمل هذه التساؤلات المعقدة، انظر الفصل III/E من تقرير الأمين العام للأمم المتحدة المرفوع للدورة الخمسين للجمعية العامة: ملحق تكميلي لبرنامج السلام: ورقة مبدئية مقدمة من قبل =

إن العقوبات من الناحية القانونية، كتدابير للأمن الشامل حسب ميثاق الأمم المتحدة، تختلف عن العقوبات التي تفرضها دولة على دولة أخرى. والأمر موضع البحث والتدقيق هنا هو التقييم الأخلاقي والقانوني للعقوبات الاقتصادية الشاملة، حسب الفصل السابع (7) من ميثاق الأمم المتحدة[1].

كما يبدو واضحًا في صياغات ميثاق الأمم المتحدة، فإن التدابير الملزمة تفرض فقط في حالة ما إذا كان الأمر يتعلّق بالسلم والأمن الدوليين، أما حقوق الإنسان فإنها لا تذكر في هذا السياق بل يجري تجاهلها أو إهمالها من ناحيتين:

أ: لا تذكر تلك الحقوق كأحد أسباب فرض التدابير العقابية.

ب: لا يجري التفكير بشأنها عندما يتعلّق الأمر بتأثير تلك التدابير على الظروف الحياتية وفرص العيش للناس الذين تطبق عقوبات ضدّ دولتهم[2].

إن السلم، حسب منطق سلم أولويات الأمم المتحدة ـ خاصة الفصل السابع ـ، يتقدم على حقوق الإنسان، حيث يظهر ذلك جليًّا في سياسات العقوبات التي تبنّاها ويمارسها مجلس الأمن منذ انتهاء النزاع بين الشرق والغرب.

= الأمين العام بمناسبة العيد الخمسين للأمم المتحدة. الوثيقة /A/50/60,S/1995 1,3 بتاريخ 3 كانون الثاني/ يناير 1995، وخاصة الفقرتين 67 و 75.

(1) حسبما تنص عليه صياغة المادة 41 «العرقلة الكاملة للعلاقات الاقتصادية».

(2) تشير كلير باللي Claire Palley بوضوح إلى هذه الآثار في تقرير مرفوع إلى لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان (اللجنة الفرعية الخاصة بمنع التمييز وحماية الأقليات) حيث تقول: «إن العقوبات التي يفرضها مجلس الأمن لها تأثير عشوائي على السكان المدنيين»(متضمنات الأنشطة الإنسانية بالنسبة للتمتع بحقوق الإنسان، الوثيقة: E/CN/4/sub.2/1994/39 15حزيران/ يونيو 1994 الفقرة 14 ص 6).

إذا رجعنا إلى النقطة (أ) فقد أقام مجلس الأمن علاقة غير مباشرة بين حقوق الإنسان من جهة وسياسته في فرض العقوبات من جهة أخرى وذلك عندما نظر إلى الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان على أنها تمثّل تهديدات مستمرة للسلم الدولي (على سبيل المثال في حالة سياسة نظام الفصل العنصري السابق في جنوب إفريقيا).

على الرغم من ذلك، غالبًا ما يترك الأمر للتقدير الخاص لبعض الدول الأعضاء ـ مدفوعة باعتبارات سياسات القوة ـ للحكم ما إذا كانت مثل هذه الانتهاكات تشكّل تهديدًا للسلم العالمي أم لا. وبغضّ النظر عن هذا فإن الانتهاكات الخطرة والمنظمة لحقوق الإنسان في دولة معينة لا تشكّل بالضرورة تهديدًا للسلم والأمن الدوليين[1].

أما فيما يتعلّق بالنقطة (ب) ـ وقع العقوبات على الظروف الحياتية للناس ـ فلم ترد أية إشارة ولو غير مباشرة إلى حقوق الإنسان سواء في ميثاق الأمم المتحدة أم في القرارات التي يصدرها مجلس الأمن[2]. وقد رفع تقرير إلى لجنة حقوق الإنسان

(1) راجع لوري فيسلر دامروش lori Fisler Damrosch « تعليقات حول التدخل العسكري الجماعي لتطبيق حقوق الإنسان، و«**القانون والقوة في النظام العالمي الجديد**» بولدر/سان فرانسيسكو/أكسفورد 1991، ص 217.

(2) إن الاستثناءات الخاصة بإيصال التغذية والأدوية لا ينبغي أن ينظر إليها على أنها تأخذ في الاعتبار بشكل كاف العواقب الإنسانية إذا كانت العقوبات تحرم البلد المعني من الوسائل المالية لتوفير مثل هذه المواد. وبالإضافة إلى ذلك لا يصح الاعتداد بهذه الاستثناءات إذا كانت لجنة العقوبات التابعة لمجلس الأمن ـ كما حصل في الممارسات القريبة العهد ـ تنفذ هذه الاستثناءات في حدود ضيقة جدًّا لا تنمّ إلَّا عن السخرية المطلقة بالسكان المتأثّرين بها. راجع بشكل خاص آثار العقوبات المفروضة على العراق =

التابعة للأمم المتحدة ينتقد هذه الممارسات من جانب لجنة العقوبات المنبثقة عن مجلس الأمن[1]. وهذه الإشكالية الأخلاقية بالذات هي التي تنال الأهمية عند تقييم مدى مشروعية مثل تلك التدابير ومدى مشروعية النظام المعياري للقانون الدولي الذي يسمح باتخاذها.

تحتاج العقوبات الاقتصادية الشاملة التي تترك آثارًا خطيرة على حياة السكان المدنيين وصحتهم إلى التحليل من وجهة نظر أخلاقية قبل الإقدام على التحليل المعياري للممارسة الراهنة للقانون الدولي. والواقع هو أن العقوبات الاقتصادية الشاملة تبدو هي الأداة «التقليدية» في سياسة القوة لفرض الخضوع لما يُسمّى بالنظام العالمي الجديد[2]. وهي أداة لا بدَّ من فحصها نقديًّا من

= وفقًا للمصادر التالية: تقارير فريق الدراسة التابع لجامعة هارفارد، أيار/مايو 1991، ولجنة إنقاذ أطفال العراق، والمبعوثين الخاصين للأمم المتحدة مارتي إهتشاري martti Ahtisaari (20 آذار/مارس 1991)، وصدر الدين أغاخان (15 تموز/يوليو 1991). وعضو وفد منظمة الطفولة الدولية اليونيسيف UNICEF أريك هوسكنز Eric Hoskins (**الأطفال، والحرب والعقوبات** [نيسان/أبريل 1993] وكذلك تقرير OSPAAAC (مدريد) ضدّ الحصار والعقوبات الاقتصادية، ملف1/ 2 العراق. وفيما يتعلّق بالاستثناءات الأكثر عمومية مثل العقوبات السابقة ضدّ روديسيا، راجع «**الردود الجماعية على الأعمال غير المشروعة في القانون الدولي**» جولاند دياس في المرجع المشار إليه، ص 591 وما يليها.

(1) «من الممكن الاحتجاج بأن لجنة العقوبات ليس لديها المعلومات الكافية للعمل بشكل جيد على تعليق العقوبات عندما تتسبب في آلام كبيرة كنتيجة للحصار المفروض على المواد الأساسية». [كلير باللي: مصدر سبقت الإشارة إليه فقرة 14 ص 7].

(2) راجع تحليل تشاندرا مظفر: **حقوق الإنسان والنظام العالمي الجديد**: بينانج 1993، الفصل السادس «النظام العالمي الجديد يلحق الضرر بالعراق وليبيا». ص 60 وما يليها.

وجهة نظر الأخلاق وكذلك من وجهة نظر القانون الدولي. فالإجراء الذي يمدح على أنه الدواء الناجع بالنسبة لسياسة القوة لا يكون بالضرورة مستوفيًا للمتطلبات الموضوعة التي على عاتق النظام الدولي المشروع توفيرها.

تمثّل الإجراءات العقابية بالدرجة الأولى، مثلها مثل العقوبات الاقتصادية الشاملة، شكلًا من أشكال العقاب الجماعي[1]، وهي بذلك لا تتفق مع المبدأ الأخلاقي القائل بالمسؤولية الفردية، أي القدرة على إرجاع السلوك إلى فرد معين. فالتدابير التي تتخذ لمعاقبة من هم غير مسؤولين عن القرارات السياسية هي أقرب من أن تكون إجراء إرهابيًّا، الغرض من هذا الإجراء هو التأثير على سلوك الحكومة المعنية عن طريق تعمّد هو الفتك بالسكان المدنيين[2]. وتعمّد إلحاق السوء بالأبرياء هو على كل حال عمل غير أخلاقي في حدّ ذاته ولا يمكن تبريره عن طريق اصطناع أية أخلاقيات منفعية. وكما يرى توماس الأكويني Thomas Aquinas، فإن بحث المقصد وراء أي قرار معين هو أمر بالغ الأهمية في التقييم الأخلاقي له[3]. وفيما يتعلّق بموضوعنا فإن هناك عدة شروط تحكم المشروعية الأخلاقية للأعمال التي لها آثار مشكوك في أمرها: (أ) أن يكون الهدف

(1) راجع أيضًا ورقة العمل بعنوان «**الحصار**» (ملفات منظمة شمال ـ جنوب xxi [جنيف 1993]. الفصل الثاني «انتهاكات حقوق الإنسان وحقوق الشعوب» ص 6).

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) انظر ما كتبه جيف ماكماهان JEFF MacMahan وروبيرت كيم Robert Kim تحت عنوان: «الحرب العادلة وحرب الخليج» في **مجلة الفلسفة الكندية** المجلد 23، 4 كانون الأول/ ديسمبر 1993 ص 536.

النهائي المقصود (خيرًا) في حدّ ذاته، (ب) أن تكون الوسائل المتوخاة لتحقيقه مقبولة أخلاقيًّا، (ج) أن تكون الآثار المتوقعة، وإن كانت مثار شكّ أخلاقيًّا، ليست هي المقصودة، (د) أن يكون الهدف الخير أخلاقيًّا متناسبًا بشكل مقبول مع الأثر السيئ الذي يحدث كنتيجة له[1]. بمعنى أن الأول مهم بما فيه الكفاية لتبرير الثاني[2]. تبدو الطبيعة الإشكالية لهذا السياق المنفعي في التقييم واضحة للعيان. فهل ينظر بعين الرحمة إلى أولئك الذين يتحملون الآلام تحت إجراء معين باعتبارهم ضحايا لهذا السعي وراء مقصد خير أم ينظر إلى آلامهم على أنها هدف مقصود من أهداف استراتيجية معينة؟ يبدو أن جدلًا كهذا لا يقود إلَّا إلى التحايل غير المشروع على نواميس الأخلاق، لأن النتيجة بالنسبة للسكان المتأثّرين واحدة في الحالين.

يمكن استخلاص فرق «سطحي» فيما يتعلّق بوجهة النظر الأخلاقية للمتسبّب في الإجراء العقابي، الذي يحاول إرضاء ضميره بالإشارة إلى الآثار الجانبية غير المقصودة التي «لا يمكن تجنبها». ذلك أن ما يُسمّى «بمبدأ الأثر المزدوج» قد تمَّ تطويره في التقاليد الأنجلو ـ ساكسونية طبقًا للتمييز الذي جاء به

(1) Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod inteditur,nonautem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens (**summa theologica**, II,II, qu. 64, art. 7, ed Rubers/ bulluart et al, vol, 3, taurini 1932, p 379).

(2) راجع مبدأ التناسب كما صاغه توما الأكويني thomas aquinas في السياق المذكور:

(potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini), (**summa theologica**, ii, ii, qu 64, art 7, op.cit, p 380).

توما الأكويني[1]. أُدخل هذا المبدأ إذن ليساعد على توضيح التساؤلات الأخلاقية التي تطفو على السطح عندما لا يكون الهدف الخَير أخلاقيًّا ممكن التحقيق إلَّا عن طريق إلحاق الأذى بالآخرين[2]. وفي الحالة الواقعية التي تمثّلها العقوبات الاقتصادية الشاملة وفقًا للفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، يكون الخير الأخلاقي المنشود هو تحقيق السلم العالمي والحفاظ عليه واستعادته، أما الشر والأضرار الناجمة عن ذلك فتتمثّل في الآلام التي يكون ضحيتها السكان المدنيون (بما في ذلك المرض والموت كنتيجة لانهيار نظام توزيع المواد الضرورية جرّاء تطبيق إجراء الحصار الاقتصادي). طبقًا للتحليل الأخلاقي لـ كوين Quinn، فإنه من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار العلاقة الموجودة بين المقصد الخير والشر الذي ينتج عنه[3]. وفي هذا المضمار يشير(كوين) إلى الفرق بين «القصف لإحداث الرعب» والقصف «الاستراتيجي» في الحرب: ففي الحالة الأولى يكون إلحاق الأذى بالسكان المدنيين هو المتعمّد، أما في الحالة الثانية فتكون إمكانية إلحاق هذا الأذى مجرّد نتيجة يمكن احتمالها فقط. في الحالة الأولى يتمّ إلحاق الأذى بشكل مباشر وفي الحالة الثانية بشكل غير مباشر. طبقًا للقواعد السارية المفعول الآن

---

(1) راجع وصف وارن.س كوين warren s. quinn بعنوان «الأفعال، والمقاصد والنتاج: مبدأ الأثر المزدوج» في **مجلة الفلسفة والشؤون العامة**، مجلد 11، (1989) ص 334 ـ 351.

(2) Nihil prohibet actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem) (**summa theologica**, ii, ii, qu 64, art 7, p39).

(3) راجع وارن.س. كوين: **الأفعال والمقاصد والنتائج: مبدأ الأثر المزدوج**، مصدر سابق.

للقانون الدولي الإنساني، والتي سنتفحصها فيما بعد بشكل دقيق، يمنع القصف لإحداث الرعب منعًا باتًّا، ذلك أنه لا ينبغي أن يتحول السكان المدنيون إلى هدف مباشر من أهداف النزاع المسلح، لأن ذلك مدان قانونيًّا وأخلاقيًّا لأنه لا يفرّق بين المقصودين في القصف.

يكون الهدف من العقوبات الاقتصادية إذن، إلحاق الأذى مباشرة وعمدًا بالمدنيين من أجل إجبار الحكومة على تغيير سلوكها. وانطلاقًا من المقارنة المُشار إليها أعلاه، فإن للعقوبات الاقتصادية الشاملة من الناحية الأخلاقية خصائص القصف نفسها لغرض إحداث الرعب، حيث يؤخذ السكان المدنيون كرهائن في إطار الاستراتيجية الأمنية لسياسة القوة. ومن البديهي أن مثل هذا الاستغلال السياسي الذرائعي للإنسان (رغم أن هذا الإنسان مواطن دولة تمثّل طرفًا في القانون الدولي)، لا ينسجم مع وضعه كإنسان مستقل مصون الحق وتتنافى مع وضعه كمخلوق ذي شخصية خليقة بالكرامة الإنسانية[1]. للناس الحق الطبيعي في ألَّا تتمَّ التضحية بهم في سبيل غرض استراتيجي لا يملكون هم أنفسهم أي تأثير على صياغته أو تحقيقه. وكما يقول كوين: «إنهم يملكون حقًّا طبيعيًّا في ألَّا تتمَّ التضحية بهم والانتقاص من حقوقهم الإنسانية من أجل خدمة أغراض لأطراف أخرى لا علاقة لهم بها»[2]. وفي ميدان الأخلاق، فإن ما يُسمّى «بمبدأ الأثر المزدوج» يضمن حق كل فرد في أن «يرفض أي نوع من

(1) راجع وارن.س. كوين: **الأفعال والمقاصد والنتائج: مبدأ الأثر المزدوج**، ص 338.

(2) راجع كتاب المؤلف: **الديموقراطية وحقوق الإنسان: هل تنسجم حقوق الإنسان مع بعض النظم الديمقراطية المعينة؟** ڤيينا 1990.

أنواع المحاولات التي تستهدف تحقيق الخير العام على حسابه هو»[1]. ويعارض هذا المبدأ المنهج القائم على المنفعة البحتة (توخي أقصى درجة من الفائدة) الذي قد يتطلب في حالة العقوبات، التضحية بصحة ورخاء شعب بأكمله من أجل أغراض سياسية خارجية للدول الأعضاء في مجلس الأمن أو لتحالف بعض الدول فيما بينها، ويذكرنا ذلك فيما حدث إزاء العقوبات التي فرضت ضدّ العراق ويوغوسلافيا السابقة وهاييتي إلخ.

لا يمكن والحالة هذه وبأية حال من الأحوال التبرير الأخلاقي للتضحية بشعب بأكمله في سبيل المصالح الاستراتيجية لقوة عظمى أو لتحالف عدد من الدول، كما يمكن أن يتشكّل داخل مجلس الأمن[2]. وقد وردت من قبل تأكيدات في هذا المعنى فيما يتعلّق بالعقوبات التي فرضت على جنوب إفريقيا: إذا لم تكن هناك معايير عامة للتقييم الأخلاقي لاستراتيجية سياسية معينة، فإنه من اللازم أن يكون على الذين عليهم تحمل الجزء الأكبر من تكاليف إجراء مثل العقوبات أن تكون لديهم القدرة على تقرير ما إذا كانت هذه العقوبات ينبغي أن تفرض[3]. يجب على المبدأ الأخلاقي العام الذي يحكم اللجوء إلى استعمال العقوبات أن يأخذ في الاعتبار السكان المتأثّرين بها عند صياغة مثل هذه الإجراءات.

لكن هذا المبدأ بالذات هو الذي تفضله طبيعة التدابير العقابية التي تفرض وفقًا للفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة. وكما أوضح العديد من الكتاب الأميركيين في تقييمهم لسياسة

---

(1) راجع كتاب المؤلف: **الديموقراطية وحقوق الإنسان**. ص 350.

(2) المصدر السابق ص 351.

(3) يمتلك الفرد حقًّا في ألّا يضحى به في سبيل النزاعات بين الدول. وفي هذا السياق، ليس هناك أي مبرر أخلاقي للمقولة البالية التي مفادها أن الغاية تبرر الوسيلة.

العقوبات عقب حرب الخليج، فإن العقوبات الاقتصادية تتسبب في تحويل السكان المدنيين إلى رهائن داخل بلدانهم[1]. وإجراءات كتلك التي تتعمّد بشكل واضح لإلحاق الضرر بالسكان لا بدَّ من اعتبارها غير أخلاقية[2]، حيث إنه «ليس بمقدور الإنسان تعمّد تحطيم اقتصاد ما بدون أن يتعمّد في الوقت نفسه إلحاق الضرر بالناس الذين تمثّل حياتهم العملية والاستهلاكية جزءًا من ذلك الاقتصاد»[3].

ثانيًا: سياسة العقوبات في النظم المعياري للقانون الدولي الخاص

عندما ننظر إلى العقوبات من وجهة نظر الفلسفة الأخلاقية، فلا بدَّ لنا بالضرورة أن نبحث في أمر مشروعيتها داخل القانون الدولي المعاصر، خاصة وأن مبدأ هذا الأخير يفترض أن حقوق الإنسان تمثّل الحق القطعي للقانون الدولي العام[4]. وكما أشرنا سابقًا، فإننا سنقتصر هنا على النظر في المشكلة التي تنتج عن العقوبات الاقتصادية الشاملة، سواء كانت أحادية الجانب أو متعدّدة

---

(1) انظر روبرت بول وولف Robert Paul Wolff في كتاب «**الأبعاد الأخلاقية لسياسة العقوبات ضدّ الفصل العنصري**» طبعة مارك أوركن Mark Orkin العقوبات ضدّ الفصل العنصري، كيب تاون/ جوهانسبرج/ لندن 1989، ص108.

(2) جيف ماكماهان / روبرت ماكيم Robert Mckim في مصدر سابق ص 536 بخصوص الطبيعة الإشكالية الأخلاقية لحرب الخليج، وراجع أيضًا ديفيد ديوكسي David Decosse: **ولكن هل كانت عادلة؟ تأملات في أخلاقيات حرب الخليج**، نيويورك 1992.

(3) هذه هي أيضاً وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية التي عبّرت عنها مرارًا. راجع العبارات المقتبسة من الأسقف ألويس فاجنر Alois wagner «الحصارات تؤثر فقط على الفقراء» في **صحيفة ستاندرد**، ڤيينا 11 آذار/ مارس 1994 ص 5.

(4) ماكمهان/ مصدر سابق ص 540.

الأطراف، ذلك أن بعض العقوبات الخاصة مثل تلك المفروضة على البضائع العسكرية لا تؤثّر على الحقوق الأساسية للمواطنين سلبيًّا بالدرجة نفسها التي تؤثّر فيها عقوبات تفرض مثلًا على الغذاء.

لا بدَّ لتدابير مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة من التقيد بحقوق الإنسان[1]. وكما ناقشنا من قبل في غير هذا الموضع، فإن حقوق الإنسان تشكّل أساس المشروعية ليس فقط للنظام القانوني الداخلي لكل دولة على حدة بل كذلك للقانون الدولي[2]. وبالرغم من العلاقة المعيارية بين حقوق الإنسان

---

(1) في النظرية الجزائية للقانون الدولي تشير عبارة - jus cogens وفقًا للتعريف الوارد في المادة 53 من ميثاق ڤيينا الخاص لقانون المعاهدات 23 أيار/ مايو 1969 ـ إلى مبدأ الحق القطعي للقانون الدولي العام فتقول المادة 53 من الميثاق (مبدأ الحق القطعي للقانون الدولي العام هو مبدأ مقبول ومعترف به من المجموعة الدولية ككل كمبدأ لا يسمح بأي انتقاص منه ولا بتعديله إلّا بمبدأ آخر في القانون الدولي يكون له الطبيعة نفسها). راجع أيضًا ألفريد فريدروس/ بورنو سيما/ Alfred Verdross/Bruno Simma: **حقوق الإنسان العامة في النظرية والتطبيق**، الطبعة الثالثة برلين 1984 ص331). وحقوق الإنسان الأساسية تعتبر بالإجماع جزءًا من هذا الحق القطعي jus cogens وبذلك تكون لها المشروعية المطلقة بحيث لا يجوز إلغاؤها سواء بواسطة القانون الدولي العادي أم بواسطة الاتفاقيات بين الدول الفردية (المصدر السابق ص 331). ومن وجهة نظرنا نحن نؤمن بأن المشروعية المطلقة لمبادئ jus cogens يفهم منها ضمنًا أن ميثاق الأمم المتحدة هو الآخر يجب ألَّا يُطبق إلَّا بالانسجام والتقيد بحقوق الإنسان وهذا يوفر مرجعية واضحة لمجلس الأمن فيما يخص صياغة سياسة العقوبات ممَّا يعني التقييد الكبير لحرية المجلس في إصدار الأحكام المبنية بشكل كامل على اعتبارات سياسة القوة.

(2) أكد على هذا روبير شارفان Robert Charvin بالإشارة إلى سياسة العقوبات في ورقة عمله بعنوان «**الحصار**» منشورات منظمة شمال ـ جنوب رقم 1، جنيف 1993 ص 6.
وفيما يخصّ الطبيعة القانونية الإشكالية المعقدة للعقوبات، راجع أيضًا للمؤلف شارفان مقاله «**الحصار**» في منشورات منظمة شمال ـ جنوب xxi =

والقانون الدولي، فإن هناك تناقضًا ملحوظًا بين قواعد القانون الدولي التي تلتزم بحقوق الإنسان (مثل حظر استعمال القوة في العلاقات الدولية)، وهي التي كان يقرها قانون الحرب التقليدي، وبين بقايا القانون الدولي القديم النابع من مبادئ القوة والمصالح الوطنية. ولا تزال هذه البقايا تعبّر عن نفسها ليس فقط في حق «الفيتو» الذي يمارسه الأعضاء الدائمون في مجلس الأمن، بل أيضًا في البند الخاص بالعقوبات الاقتصادية الشاملة وفقًا للمادة الواحدة والأربعين (41) من الميثاق. وينسجم منطق «إيقاف كامل للعلاقات الاقتصادية» مع دولة معينة بدون أية شروط ضابطة، المنصوص عليه في هذه المادة، مع تقاليد الحصار العسكري في القرون الوسطى، أي تجويع السكان المدنيين من أجل تحقيق مصلحة قوة معينة[1]. بإمكان مجلس الأمن فرض مثل هذه العقوبات في حالة وجود تهديد للسلم الدولي على سبيل المثال. والمشكل هو أن مجلس الأمن نفسه هو الذي يقرّر ما إذا كان السلم العالمي مهدّدًا بالفعل أم لا، والنتيجة هي اعتباطية القرارات التي تقرها القوة المسيطرة في المجلس[2]. وطبقًا لصياغات المادة الواحدة والأربعين (41)، لا توجد أية قيود إطلاقًا على صلاحية مجلس الأمن في فرض العقوبات[3].

= بعنوان «حقوق الإنسان والحرية»، المنشور رقم 5 (1994) ص 123 ـ 132.

(1) راجع كتاب المؤلف «**مبادئ القانون الدولي وحقوق الإنسان الانسجام بين نظامين معياريين**» فيينا 1981.

(2) ماكمهان/كيم وصفا العقوبات الحالية ضدّ العراق بطريقة مشابهة (المصدر السابق ص 536).

(3) ومع ذلك فإن العديد من القضاة وخاصة في «آرائهم المخالفة» لأحكام وآراء محكمة العدل الدولية، أشاروا إلى حقيقة أن هامش حرية التصرف المتاح لمجلس الأمن محدود، وأن التهديد للسلم والأمن الدوليين لا يجوز =

والجمل الواردة في الميثاق في هذا السياق لا تتضمن أية حماية للسكان المدنيين، بل الواقع هو أن العقوبات الشاملة تستهدف هؤلاء بالتحديد.

توحي ممارسة مجلس الأمن لإصدار القرارات إلى حدّ الآن بأن هذا المجلس ـ وخاصة عندما تقتضي مصالح الأعضاء الدائمين ذلك ـ لا يتورع عن اختلاق تهديد مفترض للسلم الدولي لكي يتمكّن من فرض تدابير للتدخل في بلد أو منطقة ما. وتمثّل العقوبات ضدّ هاييتي نموذجًا صارخًا على ذلك: فالولايات المتحدة عملت على فرض وصف مشاكل الديمقراطية وحقوق الإنسان داخل هذا البلد بأنها تهديد للسلم الدولي، ليتسنى لها التدخل المباشر في هذه الدويلة. ويستعمل مجلس الأمن بشكل متزايد العقوبات كوسيلة لكبح الأنظمة التي تصفها الولايات المتحدة بأنها «خارجة عن القانون»، بيد أن الأمر الواقع يثبت بأن مثل هذه العقوبات هي عقوبات جماعية أيضًا، بحيث إن أفعال النظام تعزى إلى الشعب بأكمله، وهذا ما يستشعره الشعب المعني بالدرجة الأولى بهذه

= اختلاقه عشوائيًّا من أجل أهداف أخرى، راجع العواقب القانونية على الدول من جرّاء استمرار تواجد جنوب إفريقيا في ناميبيا (جنوب غرب إفريقيا) بالرغم من قرار مجلس الأمن 276 (1970)، والرأي الاستشاري بتاريخ 21 حزيران/يونيو 1971. وتقارير محكمة العدل الدولية لسنة 1971 والرأي المعارض للقاضي فيتزموريس Fitzimaurice ص 294 الفقرة 116. ففي رأيه المعارض هذا يرى هذا القاضي ضرورة تقييد صلاحية مجلس الأمن «بسبب السهولة الكبيرة التي يمكن بها إبراز أي وضع دولي يدور حوله الجدل على أنه يتضمن تهديدًا للأمن والسلام، حتى وإن كان الاحتمال بعيدًا في الحقيقة في أن يحتوي هذا الوضع على ذلك التهديد» (المرجع السابق). والسبيل الذي سلكه مجلس الأمن ضدّ هاتين يمثل برهانًا واضحًا على الطبيعة الإشكالية للحرية غير المحدودة في إصدار الحكم.

العقوبات إزاء هذه القرارات. من هذا المنطلق يظهر بأن نتيجة العقوبات الاقتصادية لا تأخذ بعين الاعتبار الهدف المعلن عنها (وفقًا للميثاق، الهدف الوحيد المقبول) أي حفظ أو إعادة السلم. وغالبًا ما تتمَّ إثارة مشاعر عداوة السكان، الذين يشعرون بأنهم مضطهدون بغير وجه حق، بسبب العقوبات. وقد تفسح هذه المشاعر العدائية المجال بسهولة لنزاعات جديدة. وتنم الإجراءات مثل تلك التي اتخذت ضدّ العراق ـ بعد عدة سنوات من نهاية احتلال الكويت ـ عن رغبة في المعاقبة والثأر بغضّ النظر عن المقاصد المعلنة للقرارات.

زيادة على هذا فإنه غالبًا ما تتمّ إثارة الشعور بالظلم لدى شعوب البلدان المتضررة وهي تواجه الفرض الانتقائي للعقوبات. فبينما نرى مجلس الأمن يتجاهل لعدة عقود إحدى حالات احتلال أراضي الغير، نجد أنه في حالة أخرى يعاقب بعد سنوات من انتهاء الاحتلال بلدًا آخر. هناك حالات خطيرة لتجاوزات حقوق الإنسان والانتهاك المنظم لأبسط قواعد الديمقراطية لا تعتبر تهديدًا للسلم العالمي (وهناك أمثلة لا تحصى لدعم هذه الدعوى)، وهناك حالات أخرى مشابهة يتدخل فيها المرء ليس فقط بفرض عقوبات اقتصادية، بل بالتدخل العسكري كذلك. فمصالح الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن، وهم المنخرطون دائمًا في سياسة القوة، هي التي تحدّد التدابير في الحالتين. لا عجب إذن إذا أدّت سياسة الكيل بمكيالين هذه ـ وهي خاصية من خصوصيات ما يُسمّى «النظام العالمي الجديد» ـ إلى الشعور بالظلم لدى الدول التي تتعرض لها، خاصة وأن مصير أجيال المستقبل سيتأثّر تأثّرًا حاسمًا بالإجراءات التي يمكن أن يفرضها مجلس الأمن.

يمكن أن نلاحظ فلسفيًّا كيف أن العقيدة التقليدية للقانون الدولي تجعل موضوع سياسات القوة أمرًا محرّمًا بشكل خاص. لا يكاد يوجد فقيه من فقهاء القانون الدولي في العالم الغربي تعامل بجدية مع إشكالية العقوبات التي يفرضها مجلس الأمن وما تسببه من انتهاكات لحقوق الإنسان[1]. لهذا من مهمّة الفلسفة القانونية كسر هذا المحرم (الطابو) الموضوع على الخوض في سياسات القوة من جانب التقاليد السائدة في القانون الدولي وفضح التناقضات الكامنة في المنطق المعياري للممارسة الحالية للقانون الدولي في كل حالة يتمّ فيها التغاضي عمدًا عن هذه التناقضات مراعاة لمصالح الدول التي تتصرف وفقًا لقواعد سياسات القوة[2]. ويصدق هذا بشكل خاص على مجمل مجال الأمن الجماعي الذي

(1) مشروعية قرارات مجلس الأمن في هذا المضمار يجب أن ينظر إليها في ضوء صياغة المادة 25 من الميثاق والتي تشير صراحة إلى تنفيذ القرارات من قبل الدول الأعضاء، وفقًا للميثاق الحالي. وهذا يعني ضمنيًّا وجود قيود على صلاحيات مجلس الأمن فيما يخص البنود الأخرى في الميثاق وقد تمَّ التوسع في هذا الطرح باستفاضة من قبل السيد جيرالد فيتزيموريس Sir Gerald Fitzimaurice من خلال رأيه المخالف الذي أشرنا إليه أعلاه، **تقارير محكمة العدل الدولية** 1971، ص 293، فقرة 113.

(2) يظهر هذا النقص فادحًا بشكل خاص في البحث البرنامجي الذي قدمه ثيوفان بوفن Theo Van Boven المدير السابق لمركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بعنوان «مجلس الأمن: الحدود الجديدة» في مجلة **the review** [لجنة القضاة الدوليين]، العدد 48، حزيران/يونيو 1992، ص 12 ـ 23. انظر مع ذلك هانس بيترغاسر Hans Peter Gasser «حماية السكان المدنيين في الدول الواقعة تحت إجراءات الحصار (ملخص للبيان) الوارد في كتاب: «**المشاكل الراهنة في القانون الدولي الإنساني**» (الصادر عن المعهد الدولي للقانون الإنساني) سان ريمو 1993، ص 41 ـ 43. راجع أيضًا تقرير المائدة المستديرة الثامنة عشرة للقانون الدولي الإنساني ص 19 وما يليها. التقريران ينتقدان بدقة وبشكل غير مباشر سياسة مجلس الأمن في فرض العقوبات.

أصبح الملعب المفضل لدى دعاة «النظام العالمي الجديد» و«حقوق الإنسان» و«الديمقراطية». هناك إذن تناقض يمكن شرحه من خلال مصالح سياسات القوة: فبينما نجد أن انتهاك حقوق الإنسان يمكن أن يتخذ أساسًا لفرض العقوبات (باعتباره يشكّل تهديدًا للسلم العالمي)[1]، نجد المرء يتجاهل الآثار الضارة بحقوق الإنسان الناتجة عن هذه العقوبات نفسها. ويوصف مبدأ «التدخل الإنساني» من جهة بأنه أحد الإنجازات المهمّة للقانون الدولي المعاصر[2]. ومن جهة أخرى، وفي بحر الانتشاء بالتقوية المزعومة للأمم المتحدة كآلية من آليات الأمن الجماعي، نجد القبول بتبنّي سياسة العقوبات الصارمة، وهي سياسة تلغي في واقع الأمر حقوق الإنسان بالنسبة للسكان المتأثّرين بها.

هذا التناقض الناتج عن استعمال (أو سوء استعمال) القانون الدولي في سياسات القوة، هو بالذات الذي يفرض على الرجل القانوني أن يعيد النظر في موضوع حقوق الإنسان كأساس للقانون الدولي.

وحتى لو كان الانطباع الذي توحي به صياغات ميثاق الأمم المتحدة وسياسة فرض العقوبات التي يتبعها مجلس الأمن تشير إلى عدم اعتبار حقوق الإنسان أساسًا هامًّا للقانون الدولي،

(1) راجع هذا الوصف الدقيق في مطبوعة المعهد الدولي للقانون الإنساني: «...لوحظ وجود تضارب في أفعال الأمم المتحدة: فهي من ناحية تفرض الحصار ومن الناحية الأخرى تحاول إيجاد طرق لمساعدة ضحايا مثل هذا الإجراء» (**المشاكل الراهنة في القانون الدولي الإنساني** ص 21).

(2) تفسّر فكرة وجود تهديد للسلم العالمي بشكل شديد الغموض في التقاليد التي يتبعها مجلس الأمن في إصدار قراراته. كما أوضح ذلك فيردورس / سيما (مرجع سابق ص 148).

إلّا أن هذه الحقوق تمثّل الأساس المعياري لكل نظام قانوني بما في ذلك القانون الدولي. وينبغي أن يحدّد السلم الدولي كأحد معايير العلاقات الدولية ـ من وجهة نظر حقوق الإنسان ـ لأن حالة الحرب تهدّد أو تنفي حقوق الإنسان الأساسية، بما في ذلك الحق في الحياة. وقد عبرت الجمعية العامة للأمم المتحدة عن هذا بوضوح في إعلانها الخاص بحق الشعوب في السلام[1]. ومثله مثل الديمقراطية[2] يجب أن يعرف السلم على أنه وظيفة من وظائف حقوق الإنسان[3]. فهو ليس غاية في حدّ ذاتها منفصلة عن حق الفرد في تحقيق الذات.

تتضمن حقوق الإنسان كذلك نظامًا طبيعيًّا، حيث يكتسب الحق في الحياة الأهمية القصوى. أما باقي الحقوق مثل تلك التي تتعلّق بالصحة والسلام والتنمية، فيمكن اشتقاقها من الحق في الحياة[4]. هذه الحقوق الإنسانية الجوهرية التي تعتبر في الوقت

(1) راجع توماس فيرر thomas farer «بحث في مشروعية التدخل الإنساني» في كتاب لوري فيشلر داموروشي / ديفيد سيفر، مرجع سابق، ص 185 ـ 201.
(2) يقول القرار 39/ 11 بتاريخ 12 تشرين الثاني/نوفمبر 1984، الفقرة 4 «الحياة بدون حرب هي المطلب الدولي الأول من أجل ضمان الحقوق والحريات الأساسية التي تنادي بها الأمم المتحدة».
(3) راجع كتاب المؤلف: «**الديمقراطية وحقوق الإنسان**» مرجع سابق.
(4) فيما يتعلّق بعلاقة حقوق الإنسان مع السلم في نظام مبادئ ميثاق الأمم المتحدة، راجع ورقة عمل لجنة حقوق الإنسان ولجنتها الفرعية حول منبع التمييز وحماية الأقليات، والجلسة السادسة والأربعين البند 14 من جدول الأعمال المؤقت: السلم والأمن الدوليين، كوضع ضروري للتمتع بحقوق الإنسان وفوقها جميعًا الحق في الحياة: «العلاقة العضوية بين حقوق الإنسان والسلم العالمي» (ورقة عمل إضافية أعدها السيد مورليثار بهنداري Murlidhar Bhandare. الوثيقة e/cn.4/sub 22 حزيران/يونيو 1994: وخاصة الفقرة 22.

نفسه حقوقًا جوهرية اقتصادية واجتماعية، هي الشرط المسبق لمشروعية الحقوق والحريات الأساسية بالمعنى الإداري التقليدي (الحقوق المدنية والسياسية)[1]. وعليه لا يجوز التضحية بالأولى من أجل الثانية. ولكن هذا هو بالذات ما يحدث عندما يقوم مجلس الأمن بفرض العقوبات الشاملة تحت ذريعة الدفاع عن حقوق الإنسان أو الديمقراطية في بلدان معينة (تختارها الولايات المتحدة كالعراق وهاييتي على سبيل المثال). فمن أجل تأمين الحقوق السياسية لسكان هذه البلدان، يجري فرض إجراءات تنتهك حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية الجوهرية. لا يربك هذا التناقض المعياري مجلس الأمن، الذي تكون نيته الحقيقة في اختيار هذا السبيل في الدفاع عن حقوق الإنسان أخذ شعب ما كرهينة. ويخدم الحديث عن حقوق الإنسان أو الحفاظ على السلم فقط أغراض التغطية على الدوافع الحقيقية لسياسات القوة، سواء كانت هذه الدوافع محاولة لقلب نظام الحكم في الدولة المعنية (وهذا يحرمه القانون الدولي) أو إجبار النظام على تغيير سياسته.

بسبب غياب أية بنود واضحة في ميثاق الأمم المتحدة تتعلّق بحقوق الإنسان[2]، ونظرًا لنتائج العقوبات الشاملة التي أشرنا إليها، لا بدَّ من استحداث تفسير عام لبنود الميثاق من وجهة نظر القانون الدولي. وهناك دواعٍ خاصة لمثل هذا

(1) راجع ساموِيل س. كيم Samuel S. Kim «حقوق الإنسان العالمية والنظام العالمي» في كتاب «**الأمم المتحدة والنظام العالمي العادل**» إصدار فالك/كيم/مندلوفيتس Falk/Kim/Mendlovitz بولدر/سان فرنسيسكو/أكسفورد: 1991، ص 370 وما يليها.

(2) راجع التحليل الذي أورده المؤلف في كتاب: **مبادئ القانون الدولي وحقوق الإنسان**، ص 89.

التفسير تفرضها حقيقة أن مبادئ الميثاق لا تقع خارج حدود القانون الدولي ولا تقف فوق النظام المعياري الشامل للقانون الدولي. من اللازم إذن إعادة النظر من جهة في بنود المادة الواحدة والأربعين (41) من الميثاق وكذلك إجراءات التنفيذ والممارسة من قبل لجنة العقوبات التابعة لمجلس الأمن، لمعرفة مدى توافقها ليس مع أهداف الميثاق الخاصة بحقوق الإنسان فحسب، بل مع الحق القطعي للقانون الدولي العام.

يجب علينا من جهة أخرى تحليل سياسة العقوبات ومدى تلاؤمها مع آليات القانون الدولي مثل المواثيق والمعاهدات. وأخيرًا، عن طريق القياس، تطبيق المبادئ العامة المعترف بها للقانون الدولي في المجالات الإنسانية على مجال فرض العقوبات. همّنا الأساسي هنا هو الحرص على وحدة وثبات النظام المعياري في القانون الدولي، حيث يجب أن يكون مبدأ حقوق الإنسان هو المبدأ الأعلى والذي بدونه تفقد سياسة فرض العقوبات مشروعيتها بكل سهولة. ويسري عدم التوافق المراد تحليله بموجب ما ورد في النقطة الثانية على فرض العقوبات بشكل عام، ويسري بشكل خاص على سياسة فرض العقوبات من جانب واحد، وهي التي تتبنّاها الولايات المتحدة لأنها تعتبرها وسيلة مشروعة من وسائل السياسة الخارجية. وعدم التوافق لا يصحّ إلّا جزئيًّا بالنسبة للإجراءات في مجال الأمن الجماعي، أي العقوبات التي يفرضها مجلس الأمن، حيث إن معظم المواثيق والإعلانات التي سنتطرق إليها تحتوي على شروط خاصة بالنظر إلى علاقتها مع ميثاق الأمم لمتحدة. ونستطيع أن نقول إجمالًا بأن وجهة نظر الفلسفة الأخلاقية تحتفظ بأهميتها حتى في هذا السياق القانوني، إذ إن وضع الإنسان كإنسان والحقوق الجوهرية

التي يمتلكها، ذكرًا كان أم أنثى، هي التي تشكّل اهتمامنا الأول وهي التي تحتل موقع الصدارة في كل مسألة أخلاقية.

تتأسس العناصر الثلاثة الواردة في تحليلنا على مبدأ كون مشروعية أي نظام قانوني دولي لا تقوم إلَّا عندما يتمُّ احترام المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، أي عندما تتمُّ صياغة البنود المعيارية ذات العلاقة على أساس المشروعية المطلقة لحقوق الإنسان وعندما تكون المبادئ القانونية نفسها سارية المفعول في كل مكان. وهذا سيمنع الأسلوب الانتقائي الذي تتبعه سياسة القوة عند تطبيق القوانين ـ أي «سياسة الكيل بمكيالين» التي يتبعها مجلس الأمن في الوقت الراهن.

إذا قبل الإنسان كون العقوبات الاقتصادية الشاملة تنفي أو تنتهك بشكل صارخ حقوق الإنسان في الحياة والصحة إلخ بالنسبة للسكان الذين يكونون ضحية لها ـ لا بدَّ من الأخذ بعين الاعتبار العوامل الاقتصادية الفعلية في البلاد المعنية في هذا السياق ـ، فإن البنود العامة للمادة الواحدة والأربعين (41) من ميثاق الأمم المتحدة تحتاج إلى تفسير يأخذ في الاعتبار مجمل النظام المعياري للقانون الدولي، مع ضرورة تقييد صلاحيات الهامش المتاح لمجلس الأمن في اتخاذ القرارات.

مدى توافق العقوبات مع حقوق الإنسان كحق قطعي في القانون الدولي العام

إن العقوبات التي تمسّ بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية الأساسية للسكان (وفي كثير من الحالات حتى حق الحياة نفسه) غير مقبولة من وجهة نظر حقوق الإنسان

وهي الحق القطعي للقانون الدولي[1]. إذ لا تسمح[2] حتى الصلاحيات الواردة بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة لمجلس الأمن باتخاذ تدابير من هذا النوع، فيجب على المجلس في الواقع، وفقًا للمادة الرابعة والعشرين (24) من الفقرة الثانية من الميثاق، أن يتقيد بمقاصد ومبادئ الأمم المتحدة عندما يؤدي واجباته، وأحد أهم مقاصد الأمم المتحدة مذكورة بوضوح في المادة الأولى، الفقرة الثالثة وهي تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بدون تمييز[3].

يمكن إذن أن ينجم عن تلك التدابير التي يتخذها مجلس الأمن تناقض داخلي بينها وبين مقاصد ومبادئ الأمم المتحدة.

---

(1) المقاصد في المادة 1 (3) والمطالب المتعلّقة بها بموجب المادة 55(ج) لا يمكن أن تطبق إلّا بشكل محدود «كإطار مرجعي داخل منظمة الأمم المتحدة» لتقييم إجراءات مجلس الأمن في اتخاذ القرارات. وذلك لأن المقاصد المتعلّقة بحقوق الإنسان في سياق الميثاق تبدو وكأنها تقف على مستوى واحد مع المقاصد الخاصة بالسياسة الأمنية.

(2) بخصوص تضمين حقوق الإنسان في القانون الدولي الحديث، راجع التوثيق المفصل الذي قام به بول سيغهارت Paul Sieghart في كتاب: **القانون الدولي لحقوق الإنسان**، أكسفورد 1983، أعيد طبعه في 1992.

(3) بخصوص نظرية حقوق الإنسان كحق قطعي وعلاقتها بمشكلة فرض العقوبات، راجع أيضًا روبير شارفان Robert Charvin «**حقوق الإنسان: ضرورة تحتاج إلى توضيح**» مجلد 5 (1994) ص 5 ـ 8. وفيما يخص المناقشات الراهنة حول هذه المشكلة (علاقتها بمسألة فرض حالة الطوارئ) راجع أيضًا التقرير السنوي السابع للمقرر الخاص بلجنة حقوق الإنسان. (اللجنة الفرعية الخاصة بمنع التمييز وحماية الأقليات) الجلسة السادسة والأربعين، البند 10 (ب) من جدول الأعمال المؤقت: تحقيق العدالة والحقوق الإنسانية الموقوفين: مسائل متعلّقة بحقوق الإنسان وحالات الطوارئ) الوثيقة: e/cn.4/sub.2/1994/23 3 حزيران/يونيو 1994، الفصل الأول: «مسألة الحقوق الثابتة وغير القابلة للانتقاص».

ولا يجب لهذه الهيئة نفسها، مجلس الأمن، أن تقف فوق القانون ويجب أن تؤسس مشروعية قراراتها على احترام الأسس العامة الملزمة للقانون الدولي[1]. من هنا، فإنه لا مفر من التعامل بشكل حاسم مع ميل مجلس الأمن إلى وضع نفسه فوق القانون الدولي كما أن المسؤولية الخاصة الممنوحة لأعضائه حيال حفظ السلم (المادة الرابعة والعشرون، الفقرة الأولى من الميثاق) لا تعطي هي الأخرى المجلس حقًّا مطلقًا من هذا النوع. ولكن بذريعة رعاية «النظام العالمي الجديد» جرى التعتيم بشكل مبالغ فيه على سوء استعمال السلطة المؤكد من جانب مجلس الأمن منذ نهاية النزاع بين الشرق والغرب. للأسف تمَّت تزكية هذا التطور من جانب هيئات عليا للأمم المتحدة مثل محكمة العدل الدولية، التي اعترفت بشكل غير مباشر بالأولوية القانونية لمجلس الأمن في حكم لها يتعلّق بالعقوبات ضدّ ليبيا[2]. من وجهة نظر الفلسفة القانونية، لا يستطيع الإنسان قبول حكم محكمة العدل الدولية هذا الذي أملته في الواقع سياسة القوة، لأنه لا يؤدي سوى إلى إسباغ اعتراف القانون الدولي على مبدأ سياسة القوة كما هو معبّر عنه في مقولة «القوة المعيارية لحقيقة الواقع»،

---

(1) راجع أيضًا صياغة المقاصد في المادة 55 (ج) والتعهد الجماعي المذكور في المادة 56.

(2) راجع أيضًا التقرير المفصل المرفوع من كلير باللي Claire Palley إلى لجنة حقوق الإنسان، المصدر السابق، الفقرة 13 وما يليها. تعبر كاتبة هذا التقرير بدقة هنا عن أن الإجراءات التي تتخذ من أجل المحافظة على السلام العالمي «قابلة للتناقض مع صلاحيات الأمم المتحدة الأخرى» وخاصة مع المقاصد الموضحة في المادة 1(3) التي تتناول دعم حقوق الإنسان (الفقرة 13 ص 6).

وبذلك يتمُّ زعزعة اليقين القانوني فيما يخص الصحة والمصداقية المستقبلية للمعاهدات والمواثيق الدولية.

إننا مضطرون أن نستنتج فيما يتعلّق بالتقييم القانوني للقرارات التي تبنّاها مجلس الأمن، عن طريق منهج القياس ما يلي: ما دام تبنّي هذه القرارات يتناسى روح القانون الدولي ويؤدي بالتالي إلى إبطال المعاهدات الدولية، فإنه يجب اعتبار القرارات التي تبنّاها مجلس الأمن والتي تتناقض مع روح القانون الدولي لاغية هي الأخرى، والقواعد الملزمة هنا هي قواعد القانون الدولي العام وفقًا لميثاق ڤيينا الخاص بقانون المعاهدات الموافق عليه بتاريخ 23 أيار/مايو 1969، والذي يؤكّد على أن هذه القواعد مقبولة ومعترف بها من جانب بلدان المجتمع الدولي بأكمله كقواعد «لا يجوز الانتقاض بأي منها» (المادة الثلاثة والخمسون). وهذا ينطبق على المبادئ العليا لحقوق الإنسان.

سياسة العقوبات وعلاقتها بالمواثيق الدولية

تتعارض سياسة العقوبات الشاملة التي أشرنا إليها سابقًا مع العديد من اتفاقيات ومواثيق دولية كثيرة[1]. وفيما يتعلّق بإعلان حقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنية

(1) أشار مندوب زيمبابوي إشارة صحيحة إلى هذا في مجلس الأمن خلال النقاش الذي دار حول قضية لوكربي «إن أي أسلوب يفترض أن القانون الدولي تضعه أغلبية الأصوات في مجلس الأمن ستكون له لا محالة عواقب بعيدة المدى يمكن أن تتسبب في أضرار يستعصي علاجها تصيب مصداقية وهيبة المنظمة، إضافة إلى إحداث عواقب وخيمة على سلام واستقرار النظام الدولي»، الأمم المتحدة، مجلس الأمن، الوثيقة: s/ pv.3063 31 آذار/مارس 1992، ص 54).

والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، نجد أن هذه المواثيق ـ وهذا أمر يدعو إلى الدهشة ـ لا تطبق إلّا بشكل محدود على سياسة العقوبات التي ينتهجها مجلس الأمن رغم أنها تشكّل حكمًا قطعيًّا في القانون الدولي.

يظهر هذا بوضوح حقيقة كون الأمم المتحدة ـ وبسبب اعتبارات سياسة القوة ـ لا تعطي أية أولوية لحقوق الإنسان التي هي روح القانون الدولي، وهي حقيقة سنقوم بالبرهنة عليها. هناك من منظور نظرية القانون الدولي التي نطرحها، بنود في مواثيق بعينها[1] تتسم بقدر كبير من الإشكال[2] وبالخصوص البنود الواردة في المادة الخامسة والعشرين، الفقرة الأولى من الإعلان

(1) حكم 14 نيسان/أبريل 1992 (14 نيسان/أبريل 1992، القائمة العامة رقم 88/ القضية الخاصة بمسائل تفسير وتطبيق اتفاقية مونتريال 1971، والناشئة عن الحادث الجوي في لوكربي (الجماهيرية العربية الليبية ضدّ المملكة المتحدة)، طلب تحدي الإجراءات المؤقتة). راجع بشكل خاص «إعلان الرئيس المكلف أودا oda الجزء الأول، المتعلق بصياغة المحكمة لأحكامها بشكل كامل على أساس قرار مجلس الأمن: «... إنني أوافق على أن تأخذ المحكمة قرار مجلس الأمن 748 (1992) كأساس وحيد في القضية»، راجع أيضًا مساهمة عضو وفد زيمبابوي في مداولات جلسة مجلس الأمن بتاريخ 31 آذار/مارس 1992. حين حث المجلس على الاعتراف بالصلاحية القانونية لمحكمة العدل وفقًا للميثاق، وبالامتناع عن فرض العقوبات بناء على الفصل السابع قبل أن تعلن هذه المحكمة حكمها: «إن مجلس الأمن باختياره هذا الطريق بينما القضية لا تزال تحت النظر أمام المحكمة الدولية يخاطر بإحداث أزمة بين الأجهزة التابعة للأمم المتحدة ومثل هذه الأزمة ستزعزع الثقة الدولية بمجلس الأمن وقدرته على ممارسة اختصاصاته بشكل عادل كما حددها له الميثاق» (s/pv.3063 31 آذار/مارس 1992 ص 53).

(2) اتفاق ڤيينا الخاص بقانون الاتفاقيات (23 أيار/مايو 1969، الوثيقة: /doc.a conf 39/27 من اتفاق ڤيينا المذكور، مع آخر قانون أصدره المؤتمر تحت بند الإعلانات والقرارات، لندن 1969 ص 18.

العالمي لحقوق الإنسان (1948)[1] والمادة الحادية عشرة، الفقرة الأولى من المعاهدة الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ويعتبر هذا الإشكال ساري المفعول منذ 1976[2]. وبالإشارة إلى العقوبات الشاملة، كما في حالة الحظر النفطي والاقتصادي ضدّ العراق، فإن المادة الأولى، الفقرة الثانية من هذا الاتفاق الدولي، تمثّل بندًا أساسيًّا: «لا يجوز بأية حال من الأحوال المسّ بسبل العيش الخاصة بشعب ما». لا يسمح القانون الدولي إذن المسّ بأي بند من هذه البنود تحت أية ذريعة كانت[3]. ونجد هذه الضمانات لحقوق الإنسان مؤكدة بشكل

---

(1) إن التناول الذي اخترناه هنا واضح أيضًا في تقرير كلير باللي المرفوع إلى لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ويتهم التقرير مجلس الأمن بانتهاك معايير الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بشيء من الدبلوماسية الضرورية في هذا الإطار «انتهاك أحد معايير الأمم المتحدة» عند ممارسته لفرض العقوبات. كلير باللي، المصدر السابق، الفقرة 13، ص 17.

(2) اتخذ ميثاق الأمم المتحدة، على كل حال، الاحتياطات اللازمة في المادة 103 وبهذا أعطى وضع الحق القطعي للمبادئ التي يصوغها («في حالة وجود تضارب بين التزامات الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بموجب الميثاق الحالي والتزاماتها بموجب الاتفاقيات الدولية الأخرى، فإن التزاماتهم بالميثاق الحالي هي التي تسود»). والحق القطعي jus cogens للميثاق ينبغي أن ينسجم مع الحق القطعي للقانون الدولي العام، وبهذا لن يتناقض الميثاق مع المشروعية العالمية لحقوق الإنسان، وقد تمَّ التأكيد على هذا أيضًا في تقرير المائدة المستديرة الثامنة عشرة للمعهد الدولي للقانون الدولي: «لا يجوز تفسير المادة 103 من الميثاق بحيث تبرر إهمال هذه المبادئ والقواعد. (**المشاكل الراهنة في القانون الدولي الإنساني**، مصدر سابق، ص 20).

(3) تمَّت صياغة هذه التحفظات بشكل محدد تقريبًا، فالمادة 29 (3) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تقول: «إن هذه الحقوق والحريات يجب ألّا تمارس بأي حال من الأحوال بشكل يتناقض مع مقاصد ومبادئ الأمم المتحدة، وفيما يخص المادة 1 (1) من الميثاق، يمكن أن يعني هذا «أولوية معيارية» لمجلس الأمن حتى في مسائل حقوق الإنسان. وذلك راجع أساسًا إلى أن =

خاص في الإعلان العالمي حول القضاء على الجوع وسوء التغذية (1974) الصادر عن مؤتمر الغذاء الدولي[1].

نلاحظ بأن سياسة العقوبات الموصوفة أعلاه تتعارض مع إعلان الأمم المتحدة حول مبادئ القانون الدولي الخاص بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول وفقًا لميثاق الأمم المتحدة (قرار الجمعة العامة XXV، 2625، 24 تشرين الأول/أكتوبر 1970). أما بخصوص مبدأ عدم التدخل فالإعلان ينص ضمن ما ينص عليه على أنه: «لا يجوز لأية دولة أن تتخذ أو تحرض على اتخاذ أية تدابير اقتصادية أو سياسية أو أي نوع آخر من التدابير بهدف إجبار دولة أخرى على تقديم تنازلات تنتقص من ممارسة هذه الأخيرة لحقوقها السيادية وتضمن تحقيق مكاسب ما منها»[2].

= صياغة التزامات المجلس في المادة 24 (2) (الملزمة لمجلس الأمن) تشير صراحة إلى صلاحيته وفقًا للفصل السابع. والتحفظ المماثل للمادة 46 في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على النقيض من ذلك يشير فقط إلى الحقوق التي تشملها الحماية بموجب العهدين معًا. والهدف يقتصر فقط على تجنب التناقض مع بنود الأمم المتحدة الأخرى «فيما يتعلّق بالمسائل التي يعالجها الميثاق الحالي الأخير». والوضع مختلف جدًّا فيما يخص المواثيق الأخرى التي تناولها هذا التحليل، ففي هذه المواثيق، تشير التحفظات إما صراحة إلى بنود الفصل السابع، أو بشكل عام إلى بنود ميثاق الأمم المتحدة. وبالإشارة إلى التحفظات في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يتكلم توركل أوبسال Torkel Opsahl بدقة عن الانطباع بأن «منظمة الأمم المتحدة تستغل الفرصة في إعطاء الحق لنفسها في ادعاء أولوية مقاصدها ومبادئها دون غيرها». (**الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: تعليقات لمجموعة من المحللين**، أوسلو 1992، ص 450.

(1) «لكل إنسان الحق في مستوى معيشة لائق، وفي الصحة والرخاء له ولأسرته، بما في ذلك الغذاء والعناية الصحية إلخ».

(2) فيما يخص وضع الأطفال تحديدًا، تكتسب المادة 6 من ميثاق حقوق الطفل أهمية خاصة.

إلّا أن هذا الذي منعت من ممارسته الدول فرادى بشكل قطعي، منح باسم «الأمن الجماعي» لمجموعة من الدول في مجلس الأمن. هذا هو واقع الحال بالرغم من حقيقة كون القرارات غالبًا ما تصدر خدمة لأقوى دولة عضو وإن العقوبات تفرض في الواقع بغرض زعزعة الاستقرار السياسي الداخلي لدولة ما. ويبطل الإعلان في فقرة لاحقة مشروعية بنوده المتعلّقة بالتدابير المخول له وفقًا للفصل السابع من الميثاق[1]. فهذه الفقرة تفرغ بنود الإعلان من أي محتوى ولكنها تلقي الضوء على المقصد الحقيقي المدفوع بسياسة القوة: إنه التمسك بمزايا مجلس الأمن.

وهكذا تصبح البنود التي تعتبر جوهرية للحوار السلمي بين الدول غير سارية على مجلس الأمن. ومن الواضح أن أكثر المستفيدين من مثل هذه الاستثناءات هم الأعضاء الدائمون في المجلس.

ما زال، ولا يزال نظام العقوبات الصارم يمارس ضدّ العراق من جانب مجلس الأمن، وتتجلّى هذه السياسة أيضًا في العقوبات من جانب واحد التي تمارسها الولايات المتحدة ضدّ كوبا، وتعرقل مثل هذه السياسة في الواقع الدولة المتضررة عن أداء واجباتها وفقًا لميثاق الحقوق الاقتصادية وواجبات الدول (قرار XXIX، 2181 للجمعية العامة للأمم المتحدة، 17 كانون الأول/ديسمبر 1974).

تتناقض سياسة العقوبات من هذا النوع بشكل خاص مع

(1) في هذا السياق، نحتاج إلى ذكر المزيد حول الحق الأساسي في الحياة (المادة 3 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة 6 (1) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية).

المادة السابعة من هذا الميثاق التي تبين بالتفصيل مسؤولية كل دولة اتّجاه تعزيز التنمية الاقتصادية والاجتماعية لمواطنيها[1].

أما المادة الثانية والثلاثون فإنها تنصّ بشكل جلي على منع اتخاذ تدابير العقوبات الاقتصادية «لإجبار دولة أخرى بغرض الحصول منها على التنازل عن ممارسة حقوقها السياسية». وقد وردت هذه القاعدة من قبل في إعلان سنة 1970. ولكن سياسة القوة أضافت هنا أيضًا شرطًا في المادة الثالثة والثلاثين مفاده أنه لا يجب أن يفهم أي بند في ميثاق الحقوق الاقتصادية وواجبات الدول «بشكل يتناقض مع ميثاق الأمم المتحدة إجمالًا أو يلغي أيًّا من مواده».

أدان مؤتمر الأمم المتحدة في قرار منفصل حول التجارة والتنمية استعمال العقوبات الاقتصادية وبالخصوص ضدّ البلدان النامية وأشار بالإضافة إلى ذلك إلى أن مثل هذه الإجراءات «لا تساعد على خلق المناخ السلمي الضروري للتنمية». وفي القرار الواحد والسبعين، عدد 152 بتاريخ 2 تموز/يوليو 1983 وتحت عنوان نبذ الإجراءات الاقتصادية العقابية، نص المؤتمر على أن «جميع البلدان المتقدمة يجب أن تمتنع عن فرض القيود التجارية والحصار والحظر وغيرها من العقوبات الاقتصادية التي لا تنسجم مع بنود ميثاق الأمم المتحدة ضدّ البلدان النامية كشكل من أشكال الإكراه السياسي الذي يؤثر سلبًا على التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لهذه البلدان». ولهذا القرار والقرارات الأخرى المذكورة أدناه علاقة واضحة فيما يتعلّق بالولايات المتحدة التي جعلت من العقوبات الشاملة من جانب واحد، أحد أهم آليات

---

(1) أدخلت الجمعية العامة للأمم المتحدة هذا الإعلان في قرارها رقم 3348 xxix بتاريخ 17 كانون الأول/ديسمبر 1974.

سياستها الخارجية في جهودها ضدّ البلدان التي تقف ضدّ مصالح هيمنتها[1]. وتتعارض القرارات الجماعية للدول «المتقدمة»، تحت قيادة الولايات المتحدة، ضدّ العراق وليبيا وهاييتي والعقوبات من جانب واحد التي فرضتها الولايات المتحدة ضدّ كوبا، بدون أدنى شك مع روح هذا القرار. وفي جميع هذه الحالات تمَّ اختلاق وجود تهديد للسلم العالمي وحقوق الإنسان والديمقراطية، في حين أن المقصود في الحقيقة هو رفض هذه الدول المعنية إخضاع نفسها لاستراتيجيات الهيمنة الغربية.

إن «حقوق الإنسان» و«سيادة القانون» و«إعادة بناء الديمقراطية» لا تعدو أن تكون مبررات لإجراءات منفردة تقدم عليها الولايات المتحدة ـ مع تزكية لها في الغالب من جانب دول متقدمة أخرى ـ، من أجل زعزعة استقرار نظام معين أو استبداله بنظام يحمل ختم المصادقة الأميركية.

أدانت الجمعية العامة للأمم المتحدة مرارًا وتكرارًا التدابير الاقتصادية العقابية كوسيلة لتحقيق أهداف سياسية. ويتضح ذلك بشكل جلي في القرار 210 (XLVI) بتاريخ 2 كانون الأول/ ديسمبر 1991، تحت عنوان« التدابير الاقتصادية كوسيلة من وسائل الإكراه السياسي والاقتصادي ضدّ البلدان النامية». وتطالب النقطة الثالثة من هذا القرار الدول المصنعة بعدم استغلال وضعها المتفوق كوسيلة من وسائل الضغط الاقتصادي «بقصد إحداث التغييرات في التوجهات الاقتصادية والسياسية والمالية والاجتماعية للبلدان

(1) بخصوص تعريف فكرة عدم التدخل في الشؤون الداخلية، راجع: توميسلاف ميتروفيك Tomislav Mitrovic «عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول» في كتاب ميلان ساهونيك Milan Sahovic «**مبادىء القانون الدولي فيما يخص علاقات الصداقة والتعاون**» بلغراد 1972 ص 219 ـ 275.

الأخرى». وهذه الإدانة المتكررة لمثل هذه الإجراءات العقابية من جانب الهيئات ـ التي إذا ما قورنت بمجلس الأمن ـ نجدها تتمتع بمشروعية ديمقراطية أكبر ـ تكشف عن سبب محتمل واحد لامتناع الولايات المتحدة عن الاقتصار على اتخاذ إجراءات من جانب واحد وتفضيلها بشكل متزايد للبحث عن غطاء من مجلس الأمن (هذا الغطاء الذي أصبح يتوفر بسهولة بالنظر إلى المتغيرات التي حصلت في التركيبة السياسية العالمية)، وهذا ما أصبح يتيح للولايات المتحدة نوعًا من الحصانة القانونية لتصرفاتها المبنية على سياسة القوة، وهي حصانة تحتاج إليها لإضعاف حجة أن مثل هذه الإجراءات تنتهك القانون الدولي.

لا يمكن لدعاة العقوبات الاقتصادية الشاملة (الإجراءات العقابية) النجاح إلَّا بتبنّي الرأي الذي يتمسك بمكان الأولوية لمجلس الأمن، طالما أن المبادئ الملزمة للهيئات والأجهزة التابعة للأمم المتحدة قد تمَّ التخلّي عنها ووضع مجلس الأمن فوقها، أو بمعنى آخر فوق حدود القانون. إلَّا أن هذا سيكون بمثابة الفوضى السيادية، التي لا يستفيد منها سوى الدول الأعضاء المسلحة بحق النقض وسيجعل من فكرة سيادة القانون الدولي مهزلة واضحة. وقد ساهمت ممارسة مجلس الأمن لإصدار القرارات منذ نهاية النزاع بين الشرق والغرب في تعزيز هذا التطور بشكل كبير[1].

نجحت مجموعة معينة من خبراء الأمم المتحدة بالمطالبة الصريحة بالاستثناء فيما يتعلّق بالإجراءات المتخذة وفقًا للمادة

---

(1) «يجب ألَّا يفهم أي شيء في الفقرات السابقة على أنه يؤثر في البنود ذات العلاقة في الميثاق المتعلّقة بحفظ السلم والأمن الدوليين».

الواحدة والأربعين (41) من ميثاق الأمم المتحدة ـ ولمصلحة سياسة القوة ـ في تهميش مختلف الإعلانات والقرارات التي أصدرت منذ إعلان سنة 1970 التي تدين إجراءات الإكراه الاقتصادي[1]. ويؤكد هذا بشكل غبر مباشر على الوعي الكامل داخل الأمم المتحدة بالطبيعة الإشكالية للإجراءات المشار إليها أعلاه من وجهة نظر القانون الدولي وخاصة التضارب في النظام المعياري كما نعرفه.

يكتسب الإعلان المتعلّق بالحق في التنمية (قرار الجمعية العامة XLI بتاريخ 4 كانون الأول/ ديسمبر 1986) أهمية خاصة لتقييم إجراءات العقوبة الاقتصادي في منظور القانون الدولي. تنص المادة الأولى من الإعلان على الحق الثابت للفرد والجماعة الإنسانية في التنمية. ويتناقض هذا الحق تمامًا مع إجراءات العقوبة لمجموعات بشرية بعينها. ووفقًا لهذه المادة، فإن «حق التنمية هو أحد حقوق الإنسان الثابتة بحكم أن لكل إنسان، ولجميع الشعوب الحق المطلق في المشاركة والمساهمة والاستمتاع بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي تتحقق عن طريقها جميع حقوق الإنسان وحرياته الأساسية».

ينبغي ألَّا نندهش، طبقًا لما سبق ذكره، عندما نجد هذا الإعلان أيضًا ـ في المادة التاسعة، الفقرة الثانية ـ يصوغ الشرط المعتاد «يجب ألَّا يفهم شيء في هذا الإعلان على أنه يتناقض مع مقاصد ومبادئ الولايات المتحدة». وتبقى الإشارة إلى مقاصد الأمم المتحدة تلك مع ذلك غامضة في هذه الحالة بعض الشيء،

(1) «تقع على كل دولة المسؤولية الأولى في تعزيز التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لشعبها».

لأنها لا تذكر الميثاق بشكل صريح، ناهيك من الإشارة إلى بنوده الفردية. وكل هذه الاستثناءات تتناقض مع حقوق الإنسان التي هي روح القانون الدولي. وفي هذا السياق يمكن الرجوع إلى المادة الستين، الفقرة الخامسة من اتفاقية ڤيينا حول قانون المعاهدات. ووفقًا لهذه المادة فإن البنود الواردة في المعاهدات ذات الطبيعة الإنسانية والتي لها علاقة بحماية الإنسان في شخصه، لا يجوز إبطالها على أساس أية اعتبارات أخرى[1]. ويعني هذا أن الشروط الواردة في المواثيق ذات علاقة بما سبق، تفقد قيمتها تمامًا بالنسبة إلى القواعد الإنسانية المحددة الواردة في هذا الميثاق الخاص بالمعاهدات[2].

يؤكد مؤتمر الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان في الفقرة العاشرة من وثيقته الختامية، «إعلان ڤيينا وبرنامج العمل» (25 يونيو 1993)، أيضًا على الحق في التنمية «كحق عام ثابت وجزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان الأساسية». وتنص المادة الرابعة عشرة من الإعلان بالتحديد على أن الفقر يحول دون التحقيق الكامل لحقوق الإنسان[3]، إلّا أن مثل تلك النتائج الوخيمة على حقوق الإنسان في عدة بلدان هي التي كانت ولا تزال تنتج على

(1) راجع «**إجراءات الولايات المتحدة الاقتصادية ضدّ كوبا، مداولات في الأمم المتحدة، وقضايا القانون الدولي**» مع مقدمة كتبها ريتشارد فالك Richard Falk نورث هامبتن/ماساتشوستس، 1993.

(2) راجع كتاب المؤلف: **الديمقراطية والنظام العالمي الجديد**، ڤيينا، 1993.

(3) «... يجب بكل تأكيد أن يكون هناك بند على الأقل يعترف بأن الدول يمكنها أن تتخذ إجراءات اقتصادية وفقًا لقرار مجلس الأمن بموجب المادة 41 من ميثاق الأمم المتحدة» (تقرير الأمين العام: الإجراءات الاقتصادية كوسيلة من وسائل الإكراه الاقتصادي ضدّ البلدان النامية. الوثيقة a/44/510 10 تشرين الأول/أكتوبر 1989: تقرير اجتماع فريق الخبراء، الفقرة 22).

سياسة العقوبات الاقتصادية التي ينتهجها مجلس الأمن. وحتى إعلان ڤيينا نفسه لا يلغي هذا الشرط حيث إن المادة السابعة منه تنص على أن عمليات تعزيز وحماية الإنسان يجب أن تتمَّ بمقاصد ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة.

إن أبلغ وأدق تعبير حتى الآن عن الطبيعة الإشكالية للعقوبات لارتباطها بمشكلات تتعلّق بحقوق الإنسان، قد جاءت به لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في قرارها بتاريخ 4 آذار/مارس 1994. فالمادة الثانية في هذا القرار تؤكد بوضوح على أن إجراءات العقوبات الاقتصادية تحول دون التحقيق الكامل لكافة حقوق الإنسان، مع إشارة خاصة إلى الأطفال والنساء والمسنين[1].

في الوقت الذي يلفت فيه هذا القرار الانتباه إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإنه يهيب بجميع الدول أن تتجنب مثل هذه الممارسات، ويشير فوق هذا كله (في المادة الثالثة) إلى «حق كل الناس في مستوى معيشي لائق بصحتهم ورخائهم بما في ذلك توفر الغذاء والعناية الصحية والإسكان والخدمات الاجتماعية الضرورية». وتذكر المادة الرابعة من القرار بوضوح بأن القيود على التجارة والحصار والحظر وتجميد الأموال من بين الإجراءات القسرية التي تمثّل انتهاكات لحقوق الإنسان، وتنص

(1) فيما يخص مسألة انتهاء أو تعليق المعاهدات تتحدث الاتفاقيات عن «البنود ذات العلاقة بحماية شخص الإنسان والمتضمنة في المعاهدات التي تتناول الجوانب الإنسانية، وخاصة البنود التي تحرم أي شكل من أشكال الأعمال الانتقامية ضدّ الأشخاص المحميين بموجب مثل هذه الاتفاقيات». (الأمم المتحدة/ الجمعية العامة، الوثيقة a/cone/39/27 23 أيار/مايو 1969، ص 29).

المادة الخامسة صراحة على أن المواد الضرورية مثل الطعام والأدوية لا يجوز استعمالها كوسيلة من وسائل الضغط السياسي. وليس هناك داعٍ للمزيد من التفصيل في أن الظروف المذكورة في القرار تطبق منٍ حيث الجوهر على العقوبات المتعدّدة الأطراف التي يفرضها مجلس الأمن (في إطار إجراءات الأمن الجماعي)[1]. ومع ذلك، ولتفادي التناقض مع ميثاق الأمم المتحدة، سمحت لجنة حقوق الإنسان صراحة على المستوى الرسمي بالإجراءات العقابية الأحادية الجانب، على الرغم من كون آثار العقوبات خطير على مستويات عدة على حقوق الإنسان. وهذا يكشف مرة أخرى التناقض المعياري في عرف هيئات حقوق الإنسان. وحتى وإن سلّمنا بأن استثناءات تدابير الأمن الجماعي قد تؤدي إلى تجنب النزاع السياسي في إطار إجراءات الأمم المتحدة وهياكل القوة بها، إلّا أن التناقض على المستوى المعياري يبقى قائمًا بالنسبة لوضع حقوق الإنسان كأساس لمشروعية القانون الدولي. لكن مشروعية حقوق الإنسان هي التي تعتمد في واقع الأمر على بنود القانون الدولي في ميثاق الأمم المتحدة. ولكن من خلال هذه البنود بالتحديد يتمُّ إبطال الحقوق التي تدعو إليها لجنة حقوق الإنسان عن طريق الإجراءات الجماعية التي تحددها سياسة القوة، هكذا تبقى هذه الدائرة

(1) فيما يخص مسألة انتهاء أو تعليق المعاهدات تتحدث الاتفاقيات عن «البنود ذات العلاقة بحماية شخص الإنسان والمتضمنة في المعاهدات التي تتناول الجوانب الإنسانية، وخاصة البنود التي تحرم أي شكل من أشكال الأعمال الانتقامية ضدّ الأشخاص المحميين بموجب مثل هذه الاتفاقيات». (الأمم المتحدة/الجمعية العامة، الوثيقة a/cone/39/27 23 أيار/مايو 1969، ص 29).

المعيارية المفرغة قائمة ويمكن الهروب منها حتى من خلال الإشارة إلى أولية السلام كضامن للحق الأساسي في الحياة.

سياسة العقوبات والقانون الدولي الإنساني

من أجل تقييم قانوني للتدابير الاقتصادية العقابية، التي يفرضها مجلس الأمن، يمكننا الاستفادة بشكل خاص من جملة من البنود المتعارف عليها في القانون الدولي الإنساني[1]. وبما أن هذا النوع من التدابير لا تشكّل ـ من وجهة نظر القانون الدولي ـ أعمالًا حربية (وإن كانت كذلك في واقع الأمر)، فإن قوانين الحرب بمعناها الدقيق لا تنطبق عليها. غير أن بنود ميثاق ڤيينا المتعلّق بحماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب تنطبق هنا، لأنه بالإمكان أن تسري على النزاعات التي لا توصف صراحة بأنها حرب. وهكذا فإنه توجد قيود إنسانية على الإجراءات العقابية الصادرة وفقًا للفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة[2]. للمادة الرابعة والخمسين، الفقرة الأولى من الملحق الإضافي الأول لميثاق ڤيينا، أهمية خاصة لتقييم الإجراءات الاقتصادية العقابية الشاملة حيث تقول: «إن تجويع المدنيين كوسيلة من وسائل

---

(1) راجع أيضًا جولاند ديباس «**أفعال مجلس الأمن التنفيذية وقضايا مسؤولية الدول**» مصدر سابق ص 93. فهي تشير إلى هذا البند من اتفاقية ڤيينا كبند يحد من صلاحية المادة 103 من ميثاق الأمم المتحدة.

(2) «إن وجود الفقر المدقع على نطاق واسع يعرقل التمتع الحقيقي بحقوق الإنسان» راجع أيضًا توصيات ندوة المنظمات غير الحكومية، جميع حقوق الإنسان لجميع الناس. تقرير المقرر العام، 12 حزيران/يونيو 1993، وتوصية مجموعة العمل «د» رقم 6: «الاعتراف بأن فقر قطاعات كبيرة من السكان يمثل انتهاكًا خطيرًا لحقوق الإنسان - الحقوق المدنية، والسياسية، والاقتصادية والثقافية في مجملها».

الحرب هو أمر ممنوع»[1]. وهذا البند يسري أيضًا على الاستمرار في فرض العقوبات الشاملة ضدّ العراق الذي تمَّ تدمير جزء كبير من بنيته التحتية الأساسية أثناء العمليات العسكرية المبنية على الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة[2]، التي تتناقض بشكل واضح (أي العمليات العسكرية) مع المادة الرابعة والخمسين، الفقرة الثانية من الملحق الإضافي الأول[3].

بالإضافة إلى ذلك، فإن بنود المادتين الثامنة والأربعين والتاسعة والأربعين من الملحق الإضافي الأول تنطبق قياسيًّا على العقوبات الاقتصادية، التي غالبًا ما تكون الخطوة الأولى أو الخطوة المصاحبة للتدابير العقابية العسكرية. طبقًا لهذه البنود، فإن حماية السكان المدنيين تتطلب تمييزهم في جميع الظروف عن

(1) حقوق الإنسان والإجراءات القسرية من طرف واحد: لجنة حقوق الإنسان، الاجتماع السادس والخمسين 4آذار/ مارس 1994، القرار رقم 47لسنة 1994.

(2) سبق وأن أشارت منظمة التقدم الدولية، أمام لجنة حقوق الإنسان (اللجنة الفرعية الخاصة بمنع التمييز وحماية الأقليات) بتاريخ 13 آب/أغسطس 1991، إلى انتهاكات حقوق الإنسان التي تتسبب فيها الإجراءات الاقتصادية القسرية، واستشهدت بالحالة العراقية، كما ناشدت اللجنة الفرعية في قراريها (109) لسنة (1990) و(108) لسنة (1991) الدول التي تشارك في فرض العقوبات على العراق أن تأخذ بعين الاعتبار حقوق الإنسان الأساسية بالنسبة لسكان العراق المدنيين ـ وخاصة الأطفال. وبالرغم من أن لجنة حقوق الإنسان ـ كما طلبت منها منظمة التقدم الدولية ـ **التقدم إلى مجلس الأمن**، إلَّا أنها مع ذلك قد عكست قلق منظمة التقدم حيال هذه المسألة في قرارها الذي اتخذته حول إجراءات الإكراه الاقتصادي من جانب واحد، والذي اقتبسنا منه فيما سبق.

(3) فيما يتعلّق بالمناقشة الراهنة حول آليات القانون الدولي الإنساني، راجع نشرة **حقوق الإنسان** 91/ 1: «حقوق الإنسان والقانون الإنساني» الأمم المتحدة، نيويورك 1992.

المحاربين[1]، وما ينطبق على الحالات العسكرية ينطبق على تنفيذ الإجراءات الاقتصادية العقابية، وإلّا فإن اللجوء إلى الحرب يحقق معايير أعلى من العدالة وحقوق الإنسان من الإجراءات غير العسكرية. والعقوبات الاقتصادية الشاملة ـ بخلاف العقوبات الجزئية ـ لا تسمح بطبيعتها بالتمييز بين«السكان المدنيين» وبين الحكومة (أو المؤسسات الحكومية) المراد التأثير عليها من خلال العقوبات. وتحول العقوبات الشاملة السكان المدنيين إلى رهينة لمجلس الأمن أو لدولة ما أو لمجموعة من الدول التي تقوم بتنفيذ الإجراءات العقابية. وقد لفت المدعي العام الأميركي السابق رامزي كلارك الانتباه إلى هذا التضارب بين بنود القانون الدولي الإنساني والممارسة الفعلية للأمم المتحدة في مجال الإجراءات الاقتصادية المبنية على الفصل السابع من الميثاق فقال: «إذا كان القانون يمنع حتى الحدّ الأدنى من الاعتداء على المدنيين في زمن الحرب عندما ترفض الحكومة الاستسلام، فهل يمكن لهذا القانون أن يسمح بالاعتداء على شعب بأكمله عندما ترفض حكومته الخضوع، بحيث يتمُّ ضرب أفقر الناس وأضعفهم وقتل أقلهم قدرة على المقاومة؟»[2].

ما يدهش خبراء فلسفة القانون هو أن سياسة العقوبات لا

---

(1) فيردروس / سيما «**القانون الدولي العالمي**» ص 148 الفقرة 242.

(2) الملحق الإضافي لمواثيق جنيف بتاريخ 12 آب/أغسطس 1949 والمتعلّق بحماية ضحايا النزاعات الدولية المسلحة. الملحق الأول وقع في 10 حزيران/يونيو 1977، المادة 54، حماية الأشياء التي لا غنى عنها لحياة السكان المدنيين. راجع أيضًا الصياغة المماثلة في المادة 14 من الملحق الإضافي الثاني (بالإشارة إلى النزاعات المسلحة الداخلية). وانظر الاستثناءات الإنسانية من العقوبات الشاملة (فيما يخص المواد الطبية والأغذية) كما تنص عليها المادة 23 من الملحق الرابع لميثاق جنيف الخاص بحماية المدنيين في زمن الحرب. 12 آب/أغسطس 1949.

توضع على محك قواعد القانون الدولي الإنساني بالرغم من أن هذه السياسة تمثّل من الناحية الواقعية جزءًا من الاستراتيجية الحربية، بمعنى أن هذه السياسة ليست سوى استراتيجية لتصعيد استعمال القوة، حتى وإن كانت هذه القوة، إذا ما استعملت بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة لا توصف بأنها «حرب» في القانون الدولي. وكما تبيّن من ممارسة لجنة العقوبات التابعة لمجلس الأمن، المكلفة بالإشراف على العقوبات المفروضة على العراق منذ سنة 1990، فإنه لم يكن هناك أي اهتمام «بالاعتبارات الإنسانية» بالرغم من وجود تقارير عديدة، بما في ذلك تقارير ممثّلي الأمم المتحدة نفسها، توثق بالتفصيل الوضع الكارثي الذي جلبه استمرار العقوبات بعد الحرب[1]. والبند المسمى ببند مارتنز (Martens Clause) يستشهد بالمبادئ الإنسانية العامة التي ينبغي على مجلس الأمن الالتزام بها بموجب جوهر القانون الدولي عند تنفيذه لسياسة العقوبات التي يفرضها. وقد تمَّت صياغة هذه القاعدة لأول مرة في ديباجة ميثاق لاهاي الثانية لسنة 1899 ثم أعيد ذكرها في ديباجة ميثاق لاهاي الرابع لسنة 1907. وكان هذا البند عاملًا حاسمًا في تطور القانون الدولي. وينص على أنه يجب، في غياب البنود المفصلة التي تخص مجالات محدّدة من القانون الدولي، أن يبقى السكان المدنيون والمتحاربون على السواء تحت حماية قواعد ومبادئ

(1) راجع المقالة الافتتاحية بعنوان: «دعوا شعبنا يعيش» في مجلة «**شؤون عربية**» **The Arab Review** (لندن) المجلد 2 رقم 3، شتاء سنة 1994. ص 2 ـ 4.
راجع أيضًا قرار خبراء القانون الدولي في الندوة الدولية حول جرائم الحرب الأميركية، والحصار وانتهاك حقوق الإنسان في العراق 5 ـ 8 شباط/ فبراير 1994، بغداد 1994، ص12 ـ 15.

قانون الأمم المتحدة الذي ينشأ ويطبق من ممارسات الشعوب المتحضرة ومن القوانين الإنسانية وما يمليه الضمير الإنساني العام[1]. وأدخل بند مارتنز صراحة في الملحق الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف لسنة 1949[2]. وتعلي هذه الصياغة من شأن حقوق الإنسان وتتمسك بها كقاعدة جوهرية للقانون الدولي العام. وهكذا إذن، فإنه يجب إعادة فحص العواقب الإنسانية لبنود ميثاق الأمم المتحدة ـ وخاصة الفصل السابع منه ـ فيما يخصّ حقوق الإنسان. وغالبًا ما تستعمل قاعدة التفسير الناتجة عن بند مارتنز في المناقشات الراهنة حول مسألة مدى جواز استخدام أسلحة الدمار الشامل بموجب القانون الدولي. وينطبق هذا التفسير أيضًا، عن طريق القياس، على جميع الإجراءات التي تلحق الضرر البالغ باقتصاد وصحة السكان المدنيين وتشكّل تهديدًا بحقهم الإنساني في الحياة، وهذا بالضبط هو الحال بالنسبة للحصار الشامل الذي يتسبب في الآلام الجماعية ويدمر نظام العناية الصحية في البلد المستهدف. وسيكون من غير المعقول، ومن المنافي لجميع مبادئ العدالة، تحديد معايير إنسانية لحالات الحرب أعلى من تلك التي نحدّدها لما يُسمّى بالإجراءات العقابية غير العسكرية، في حين أنها تقود، مثلها مثل الحرب، إلى الموت والحرمان الجماعي.

لا يمكن تبرير الافتقار إلى الاهتمام ببنود القانون الدولي

---

(1) «من المحرم الهجوم على أو تدمير أو إزالة أو إبطال فعالية أي من الأشياء التي لا غنى عنها لحياة السكان المدنيين».

(2) المادة 48، من القاعدة الأساسية، «من أجل ضمان احترام وحماية السكان المدنيين والأشياء المدنية، ينبغي على أطراف النزاع في جميع الأوقات التمييز بين السكان المدنيين والمتحاربين».

الإنساني (وهي الواجبة التطبيق قياسا) عن طريق الإشارة إلى حفظ السلم الدولي وفقًا للمادة التاسعة والثلاثين من ميثاق الأمم المتحدة. فهدف السلم لا يرقى فوق حقوق الإنسان، بل العكس من ذلك، فلا يمكن للسلم كهدف أن يتحدّد إلَّا بالعلاقة مع حقوق الإنسان (وخاصة الحق الجوهري في الحياة). إن إعادة أو حفظ الوضع الذي يحمي حقوق الإنسان الأساسية لا يمكن أن يتحقق بمناقضة هذه الحقوق نفسها، كما أن الأسس الإنسانية تقتضي أن يكون هناك ثبات معياري في هذا السياق من القانون الدولي تحديدًا، وإلَّا فإن النظام المعياري المتجسد في ميثاق الأمم المتحدة يفقد مشروعيته. لا يجب لمتطلبات سياسة القوة أن تكون هي المؤسس لمعايير التفسير التي تحكم سبل تطبيق بنود الفصل السابع، بل يتوجب من خلال التطبيق القياسي للبنود الخاصة بحماية السكان المدنيين في حالة النزاعات المسلحة، أن يكون القانون الدولي الإنساني هو الذي يحدّد مثل تلك المعايير[1].

ثالثًا: المسؤولية القانونية الجماعية والفردية في القانون الدولي المعاصر

تناولنا فيما سبق بالعرض والتحليل سياسة العقوبات التي تنتهك حقوق الإنسان مباشرة أو تعترف بتسببها في ذلك الانتهاك وفي إهمال بنود القانون الدولي الإنساني. وعلى ضوء ذلك يطرح بالضرورة سؤال يتعلّق بالمسؤولية القانونية والأخلاقية للدول أو لمجموعة من الدول[2] (كما تتمثّل في مجلس الأمن)، تخول

(1) «مناشدة العمل على تحريم جميع أنواع الحصار ضدّ شعوب بأكملها»، ملف i,ospaac مدريد (1994) ص 1، ضدّ الحصار والعقوبات الاقتصادية.

(2) فيما يخص أحدث الاهتمامات بالصياغة الدقيقة والملزمة للمبادئ =

غيرها أو تقوم هي نفسها بفرض العقوبات. وقد أثارت منظمة التقدم الدولية هذا السؤال مع لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان فيما يتعلّق بالعقوبات المفروضة على العراق[1]. ومع ذلك، فإن مبادئ القانون الدولي لم تتعامل حتى الآن أو تعاملت بشكل غير كافٍ مع قضية المسؤولية هذه. وواضح أن مسألة «الذنب» قد تمَّ إهمالها في إجراءات الأمن الجماعي كما يبرهن على ذلك العديد من البنود في الاتفاقيات والمواثيق التي أشرنا إليها آنفًا. ويبدو أن هناك اعتقادًا عامًّا يكمن في كون هذه الإجراءات تقف فوق القانون الدولي العام أو أنها تبطل كل قانون دولي آخر كما هو معبّر عنه في هذه المقولة: «قانون مجلس الأمن يبطل القانون الدولي (أو قانون حقوق الإنسان)». من طبيعة الحال أن هذا لا يقنع ولا يرضي الفيلسوف القانوني، الذي ترتكز اهتماماته على المشروعية العامة للمبادئ ومشروعية النظم القانونية.

تعتبر الاعتبارات التي طرحها جون كومباكو Jean Combacau في كتابه حول نظرية الإجراءات العقابية غير

= الخاصة بالعمل الإنساني، راجع ل. منيير وت. ج. فايس l. minear and T.J. weiss «**العمل الإنساني في زمن الحرب**» بلودر، لندن 1993. راجع أيضًا «**مبادئ بروفيدانس**» providence الخاصة بالعمل الإنساني أثناء النزاعات المسلحة» ص19.

(1) Les populations et les belligérants restent sous la sauvegarde et sous l'empire des principe du droit des gens. tels qu'ils résultent des usages établis entre nations civilisées, des lois de l'humanité et des exigences «de la conscience publique». (preamble of the convention concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre du 18 octobre 1907. quoted according to die Haager landkriegsordnung. (Das Ubereinkommen über die Gesätze und Gebrauche des landkrieges) Textausgabe mit einer Einfuhrung von Rudolf Laun. Wolfenbuttel hannover (3 rd ed) 1947, p 68.

العسكرية أحسن شاهد على النظرة التقليدية لخبراء القانون الدولي اتّجاه العقوبات والمسؤولية التي تصاحبها[1]. ذلك أن كومباكو يهمل تمامًا الجوانب الأخلاقية للعقوبات ذات العلاقة بسكان البلد الذي يخضع لهذه العقوبات. ويتكلم بالتفصيل فقط عن الجانب الأخلاقي الذي له علاقة بالسكان في البلدان المجاورة الذين يلحق بهم الأذى كنتيجة للعقوبات. فيتحدث عن الضرورة الأخلاقية فيما يخص الالتزام بالتضامن مع هؤلاء الضحايا، ولكنه لا يتناول السكان المدنيين في البلد الذي يتعرض مباشرة للعقوبات[2].

يؤكد كومباكو فيما يتعلّق بالمادة الخمسين من ميثاق الأمم المتحدة وجود التزام قانوني اتّجاه البلدان المجاورة المتأثّرة بالعقوبات[3] ولكنه لا يشير إلى حقوق السكان المدنيين، المتأثّرين مباشرة بهذه العقوبات. وفي تقريره حول إدخال الإصلاحات على الأمم المتحدة بعنوان: «جدول أعمال من أجل السلام»، تعمّد الأمين العام بطرس بطرس غالي إغفال مسألة المسؤولية اتّجاه السكان المدنيين المتأثّرين مباشرة بالعقوبات، عندما اقترح إدخال تحسينات على العقوبات عن طريق إجراءات

(1) الملحق 1 (1977) جزء1، بنود عامة، المادة 1(2) «يبقى المدنيون والمتحاربون تحت حماية وسلطة مبادئ القانون الدولي المشتقة من الأعراف الراسخة ومن مبادئ الإنسانية ومن وحي الضمير الإنساني العام».

(2) راجع جولاند ـ دياس **«الأعمال التنفيذية لمجلس الأمن وقضايا مسؤولية الدول»** مصدر سابق، وخاصة الفصل الثالث، «حدود الصلاحيات التنفيذية لمجلس الأمن» ص 90 وما يليها.

(3) راجع بين تشينج Bin Cheng (المبادئ العامة للقانون الخاص بفكرة المسؤولية) 7: «مبدأ المسؤولية الفردية» في: **«المبادئ العامة للقانون كما يجري تطبيقها من قبل المحاكم الدولية»** لندن 1953 ص 208 وما يليها.

التعويض للطرف الثالث المتضرر[1]. وفي تقرير حديث آخر له (ملحق بجدول أعمال من أجل السلام، ورقة مبدئية للأمين العام بمناسبة العيد الخمسين للأمم المتحدة)، تناول بطرس غالي الطبيعة الإشكالية للعقوبات بالنظر إلى علاقتها مع المسائل الأخلاقية[2].واقترح كونراد جنثر Konrad Ginther نظرية تتعلّق بمسؤولية المنظّمات الدولية بموجب القانون الدولي[3]، غير أن هذه النظرية لا تساعد على حلّ قضايا المسؤولية التي تثيرها العقوبات. ذلك أنه ينظر إلى الأمم المتحدة، فيما يتعلّق بوضعها في القانون الدولي، على أنها منظمة عالمية، وبهذا يعتبر جنثر طبيعة الإجراءات التي يتخذها مجلس الأمن «دائمًا في مصلحة المجتمع الدولي بأسره»[4]. ومن هذا المنظور، ليس هناك ـ نظريًا على الأقل ـ أي احتمال للتصادم بين المصلحة الفردية للدولة العضو (وربما «الحقوق الفردية») لتلك الدولة ومصالح مجتمع الدول كما تمثّله منظمة الأمم المتحدة[5]. من طبيعة الحال تدعم هذا التفسير نصوص

---

(1) «لا بدَّ من القول إن أعضاء مجلس الأمن يتحملون مسؤولية أخلاقية وقانونية تجاه العواقب الخطيرة للاستمرار في فرض العقوبات (لجنة حقوق الإنسان، اللجنة الفرعية الخاصة لمنع التمييز وحماية الأقليات، الجلسة الثالثة والأربعون 5 ـ 30 آب/ أغسطس 1991. تقديم وارن هارمان، منظمة التقدم الدولية). ملف موجز للاجتماع العاشر، 13 آب/ أغسطس 1991، الوثيقة E/CN/ 2 /1991 4/Sub 20/10 آب/ أغسطس 1991، الفقرة 95 ص 20.

(2) سلطات الأمم المتحدة في فرض العقوبات: دراسة نظرية حول الإجراءات القسرية غير العسكرية باريس 1974.

(3) المصدر السابق، ص 340 وما يليها.

(4) المصدر السابق، ص 343 وما يليها.

(5) الفقرة 41 «العقوبات والمشاكل الاقتصادية الخاصة»، في: جدول أعمال من أجل السلام، تقرير الأمين العام للأمم المتحدة وفقًا للبيان الذي تبنّاه اجتماع قمة مجلس الأمن بتاريخ 31كانون الثاني/ يناير 1992 الأمم المتحدة، نيويورك 1992 ص24.

المادة الرابعة والعشرين، الفقرة الأولى من الميثاق[1]. ومن الواضح أن جنثر يغفل كون المسؤولية العامة لمجلس الأمن عن السلام والأمن (كما هي مبينة في هذه الفقرة) تخفي وراءها سياسة الحرص على مصالح الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن. وفيما يتعلّق بالعالمية الواردة في هذا الطرح، يصوغ جنثر مبدأ وهميًّا، لا يمكن أن ينظر إليه إلّا بسخرية من جانب السكان الذين تتأثّر حقوقهم الإنسانية سلبيًّا بالعقوبات: «يجب اعتبار الإجراء الذي تتخذه المنظّمة وفقًا لميثاقها دائمًا في مصلحة البلد المتأثّر به»[2]. ويبدو أن جنثر لم يأخذ في الاعتبار العواقب التي يمكن أن تجلبها هذه الصياغة على تقييم الإجراءات الاقتصادية العقابية، لأن المقولة التي يقترحها تطوع حقوق السكان المدنيين (حقوقهم الإنسانية) لخدمة مصلحة الدولة ككيان مجرّد. ولهذا فالمقولة تتعارض صراحة مع المجال المركزي للقانون الدولي العام. أما من الناحية الشكلية، فإن جنثر كان على صواب عندما استنتج تأسيسًا على الطبيعة العالمية للأمم المتحدة أن: «المنظّمة ـ مع استثناء المسؤولية الجانبية للدول الأعضاء فيها ـ هي وحدها المسؤولة عن العواقب الناتجة عن انتهاك الحقوق من جانب إحدى هيئاتها»[3]. وتبقى هذه العبارة العامة موضع إشكال إذا ما نظرنا إلى الوضع المتميّز الذي يتمتع به الأعضاء الدائمون في مجلس الأمن، لأنه بإمكانهم توجيه أي قرار

---

(1) تقرير الأمين العام حول عمل منظمة الأمم المتحدة، الجمعية العامة: مجلس الأمن: الوثيقة 1/ 1995/ A/50/60,S/ 3 كانون الثاني/يناير 1995، وخاصة الفقرة 70.

(2) **المسؤولية القانونية الدولية للمنظمات الدولية اتجاه الدول التي تشكّل أطرافًا ثالثة ڤيينا/نيويورك 1969.**

(3) المصدر السابق نفسه. ص 181.

وجهة معينة بواسطة حق الفيتو الذي يتمتعون به[1]. وبناء على ما تقدم، فإن جنثر لن يطبق في أغلب الظن مبدأ المسؤولية على قرارات العقوبات التي يصدرها مجلس الأمن، لأن مثل هذه الإجراءات من وجهة نظره لا يمكن لها في حدّ ذاتها وتلقائيًّا أن تتعارض مع مصالح الدول الأعضاء. بالإضافة إلى ذلك، لا يوفر القانون الدولي المعاصر أية وسيلة لتحديد ثم معاقبة أي انتهاك لحقوق الإنسان يتسبّب فيه مجلس الأمن، ولا يشير جنثر في تأملاته المستفيضة في القانون الدولي إلى المشاكل المتعلّقة بالضرر الذي تلحقه سياسة فرض العقوبات الشاملة بسكان بلد بأكمله. ومن وجهة نظر القانون الدولي التقليدي، فإنه من الواضح أن مجلس الأمن يكتسب حصانة معينة بحكم فلسفة، أو بالأحرى إيديولوجية «الأمن الجماعي»، التي تؤكد على أن مجلس الأمن لا يمكنه أن ينتهك أية حقوق ما دام متمسكًا بالإطار الشكلي لبنود الميثاق. ولا تسمح إيديولوجية «العالمية» بالفحص الموضوعي أو المادي والتقييم المعياري لسياسة مجلس الأمن في فرض العقوبات.

إننا مجبرون إذن على الاعتراف بأن نظرية القانون الدولي الراهنة تغفل تمامًا قضايا حقوق الإنسان وقضايا المسؤولية الوثيقة الصلة بها. ويتفاقم هذا النقص بسبب كون سياسة العقوبات، وفقًا للفصل السابع من الميثاق، قد تؤدي إلى خرق فادح لحقوق الإنسان لجيل كامل من شعب ما.

إن الحاجة ماسة وعاجلة إلى نقد فلسفي أخلاقي لميثاق الأمم المتحدة الحالي، يأخذ في الاعتبار الميثاق كما تفسره

(1) المسؤولية القانونية الدولية للمنظمات الدولية اتجاه الدول التي تشكّل أطرافًا ثالثة ڤيينا/نيويورك 1969. ص 181.

بالفعل القوى العظمى (التي تستغل بنود الفصل السابع بالذات). وممَّا لا يغتفر هو أن هذه القوى العظمى تتهرب من مسؤولياتها من خلال الإشارة إلى مسؤولياتها الخاصة وفقًا للمادة الرابعة والعشرين وبنود الفصل السابع، وأنها فوق ذلك تتمتع «بالحصانة» المؤكدة بشكل غير مباشر من جانب محكمة العدل الدولية، كما حدث ذلك بالفعل في حكمها في قضية ليبيا، الذي سبقت الإشارة إليه. يجب علينا التأكيد، على الرغم من واقع سياسة القوة هذا، على أن واجب تعويض كل إنسان تعرضت حقوقه للضرر بسبب العقوبات لا يقع على عاتق الدول المهزومة في الحرب وحدها، بل كذلك على هيئات الأمم المتحدة، وذلك نظرًا للمشروعية العالمية لحقوق الإنسان. فالعقوبات الاقتصادية الشاملة هي وسيلة غير مشروعة للعقوبة الجماعية التي تتعارض مع جوهر القانون الدولي، وكان من الواجب ألَّا يسمح لها أن تصبح بهذا الشكل العام متجسّدة في ميثاق الأمم المتحدة. وبما أن هيئات الأمم المتحدة، على أساس حقوق الإنسان، مسؤولة تمامًا عن نتائج القرارات التي تتعارض مع جوهر القوانين الخاصة بها، فإنه من الواجب أن تثار من جديد مسألة تطبيق مبادئ محكمة نورمبيرغ وكذلك الميثاق الخاص بالإبادة الجمعية[1].

لماذا لا يتمُّ تطبيق هذه المبادئ إذن؟ كما أكد على ذلك أحد أعضاء منظمة التقدم الدولية في بيان قدمه إلى لجنة حقوق الإنسان، واقتبسنا منه آنفًا، فإن بعض العقوبات التي يفرضها

(1) المسؤولية القانونية الدولية للمنظمات الدولية اتجاه الدول التي تشكّل أطرافًا ثالثة ڤيينا/نيويورك 1969. ص 181.

مجلس الأمن، تمثّل انتهاكات خطيرة ومنتظمة لحقوق الإنسان الأساسية لشعب بأكمله[1].

جرت مناقشة مبادئ محكمة نورمبيرغ لجرائم الحرب[2] علنًا في هذا المضمار[3]. ويشار في المادة السادسة، فقرة (ج)، إلى «الجرائم ضدّ الإنسانية» على أنها أفعال إجرامية تستحق العقاب كجرائم بموجب القانون الدولي، ووفقًا للتعريف الذي طرحته محكمة نورمبيرغ وتبنّته لجنة الأمم المتحدة للقانون الدولي، فإن «الجرائم ضدّ الإنسانية»[4] لا تشمل جرائم القتل والاستعباد والنفي إلخ فقط، بل كذلك «الأفعال غير الإنسانية الأخرى التي ترتكب ضدّ السكان المدنيين، عندما ترتكب من أجل تنفيذ ـ أو بالعلاقة مع ـ أي جريمة ضدّ السلام أو أي جريمة حرب»[5]. ويمكن تطبيق هذا التعريف بكل تأكيد على سياسة العقوبات المتعمّدة، وإن كان ذلك في حدود العلاقة مع

(1) «من أجل ضمان عمل فوري وفعال من جانب الأمم المتحدة، يقوم أعضاؤها بالتشاور حول مسؤولية مجلس الأمن الأساسية في حفظ السلم والأمن الدوليين، ويتفقون على أن المجلس بقيامه بواجباته بموجب هذه المسؤولية إنما يتصرف باسمهم جميعًا».

(2) **المسؤولية القانونية الدولية للمنظمات الدولية اتجاه الدول التي تشكّل أطرافًا ثالثة**، ص 181.

(3) المصدر السابق، ص 181.

(4) راجع مقالة المؤلف حول: إجراءات التصويت في مجلس الأمن بالأمم المتحدة، التي يناقش فيها أحد التناقضات في ميثاق الأمم المتحدة وعواقبها على العلاقات الدولية، ڤيينا 1991.

(5) فيما يخص القضايا الجوهرية، راجع تأملات هانس كلسن Hans Kelsen التي سبقت محكمة نورينبرج والميثاق الخاص بالإبادة الجماعية: «المسؤولية الفردية على أفعال الدولة» في: **السلام من خلال القانون** «تشابل هيل Chapel Hill 1994 الجزء الثاني، «ضمان السلم عن طريق المسؤولية الفردية للدول المنتهكة للقانون الدولي» ص 81 وما يليها.

أعمال العنف التي ارتكبت في سياقها جرائم الحرب. ويكتسب هذا التعريف أهمية خاصة في الحالات التي تشبه حالة العراق، حين يعقب التدمير الاستراتيجي للبنية الاقتصادية الأساسية للبلاد بأسرها في سياق أعمال العنف (التي تنتهك اتفاقيات جنيف) إجراءات عقوبات تحرم السكان جميعًا من الحق في التغذية المناسبة والعناية الصحية اللازمة لمدة طويلة من الوقت. وبالإشارة إلى العقوبات المفروضة على العراق، أوضح المدعي العام الأميركي الأسبق رامزي كلارك مرارًا وبحماس أن هناك دليلًا على ارتكاب جريمة ضدّ الإنسانية وفقًا لمبادئ نورمبيرغ[1].

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى المسؤولية الجنائية الشخصية بالنسبة لصناع القرار من الدول الأعضاء في مجلس الأمن، بالعلاقة مع بنود الميثاق الخاص بالإبادة الجماعية. فوفقًا للمادة الثانية يتحدّد مفهوم الإبادة الجماعية على أساس الأفعال المرتكبة بقصد تدمير أي جماعة وطنية أو إثنية أو عرقية أو دينية. وتتمثّل إحدى وسائل تحقيق هذا الهدف في «تعمّد وضع هذه الجماعة في ظروف حياتية سيئة تقود إلى جلب الدمار المادي الكامل أو الجزئي» لها[2]. وأكد الخبير

(1) «يجري الآن انتهاك خطير ومنتظم لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في العراق، في الشكل وفي الأبعاد وبشكل لم يسبق له مثيل.. وكون مثل هذه السياسة تنفذ على أساس قرارات اتخذتها إحدى هيئات الأمم المتحدة هو أمر لم يشهده من قبل تاريخ الأمم المتحدة. وهناك ملمح آخر من ملامح هذه القضية وهو أن هذه الانتهاكات لم ترتكب من جانب حكومة وطنية واحدة، بل من تحالف حكومات ضدّ سكان بلد عضو في الأمم المتحدة» (الفقرة 95، ص 20).

(2) تمَّت صياغتها في الأصل «كميثاق للمحكمة العسكرية الدولية في نورينبرج» وكجزء من اتفاقية لندن الخاصة بمحاكمة ومعاقبة مجرمي الحرب الكبار =

القانون الدولي الأميركي فرانسيس بويل Francis Boyle في عريضة قدمها، على أن العقوبات ضدّ العراق هي نوع من أنواع الإبادة الجماعية. ولذلك طالب باسم الأطفال المتضررين بشدة من هذه العقوبات باتخاذ الإجراءات القانونية المناسبة ضدّ المسؤولين عنها. وفيما يتعلّق بالمحاولات الحديثة لصياغة تعريفات في القانون الدولي، هناك وثيقة أخرى مهمّة، ونعني بها مسودة القانون الدولي المتعلّقة بمسؤولية الدولة عن أفعالها الخاطئة على المستوى العالمي. وتعرف المادة التاسعة عشرة من هذه المسودة عبارة «جريمة دولية» بأنها «أي فعل خاطئ على المستوى الدولي ينتج عن انتهاك الدولة المعنية للالتزامات الدولية الضرورية لحماية المصالح الجوهرية للمجموعة الدولية، ويكون انتهاكها هذا موصوفًا بأنه جريمة من قبل المجموعة ككل[1].

بموجب الفقرة (ج) تطرح اللجنة كمثال للجريمة الدولية «أي انتهاك خطير على نطاق واسع للالتزامات الدولية ذات الأهمية القصوى لحماية الإنسان كإنسان، مثل الالتزامات التي

= في المحور الأوروبي، 19 آب/أغسطس 1945، ثم أعيد التأكيد عليها في قرار بالإجماع للجمعية العامة للأمم المتحدة «التأكيد على مبادئ القانون الدولي المعترف بها في ميثاق محكمة نورينبرج» القرار 95 (1)، 11 كانون الأول/ديسمبر 1946. راجع أيضًا: ألفونس كلافكوفسكي Alfons Klafkosky **مبادئ نورمبيرغ وتطور القانون الدولي**» وارسو 1966.

(1) راجع بشكل خاص الشكوى المرفوعة من لجنة تقصي الحقائق فيما يتعلّق بمحكمة جرائم الحرب المتعلّقة بحرب الخليج. وقد وضعت هذه اللجنة صراحة قائمة «بجرائم ضدّ الإنسانية» **الشكوى المبدئية**، نيويورك، 9 أيار/مايو 1991، ص1. راجع أيضًا حكم محكمة جرائم الحرب الدولية بتاريخ 29 شباط/فبراير 1992، حيث وصف الاستمرار في فرض العقوبات بأنه «جريمة ضدّ الإنسانية».

تحرم الرقيق والإبادة الجماعية والتمييز العنصري»[1] وفي سياق جهود لجنة تقنين قواعد القانون الدولي، ينطبق هذا التعريف على سياسات الدول ككيانات منفردة[2]، لكنه باستخدام منطق القياس، فإن ذلك التعريف ينبغي أن ينطبق على أفعال مجموعات الدول كما هي ممثّلة في مجلس الأمن، بحيث تكون كل دولة مسؤولة فرديًا عن مشاركتها في تمرير قرارات العقوبات التي تتعارض مع حقوق الإنسان (بغضّ النظر عن النظرية التي صاغها جنثر). وإذا ما وجد الدليل على حدوث الإبادة الجماعية كما عرفناها أعلاه، فإنه من اللازم تحديد المسؤولية الفردية للدول الأعضاء في مجلس الأمن وفقًا لهذا التعريف «للجريمة الدولية».

لفت أحد خبراء الإصلاح في الأمم المتحدة، أرسكين تشايلدرز Erskine Childers، الانتباه إلى قضايا قانونية أخرى حين قام بدراسة قرارات العقوبات الحديثة وأكد بأنها جاءت نتيجة الضغط الاقتصادي والرشوة. وممارسة من هذا النوع تزعزع، في نظره ـ وخاصة عندما يرتكبها عضو دائم في مجلس الأمن ـ سيادة الدول الأعضاء، ولهذا تنتهك بشكل خطير ميثاق

---

(1) راجع بشكل خاص الشكوى المرفوعة من لجنة تقصي الحقائق فيما يتعلّق بمحكمة جرائم الحرب المتعلّقة بحرب الخليج. وقد وضعت هذه اللجنة صراحة قائمة «بجرائم ضدّ الإنسانية» **الشكوى المبدئية**، نيويورك، 9 أيار/ مايو 1991، ص1. راجع أيضًا حكم محكمة جرائم الحرب الدولية بتاريخ 29 شباط/ فبراير 1992، حيث وصف الاستمرار في فرض العقوبات بأنه «جريمة ضدّ الإنسانية».

(2) فيما يتعلّق بهذه الفكرة وتمييزها عن فكرة جرائم الحرب، بالعلاقة مع تعريفات محكمة نورينبرج، راجع جون فريد Jhon Fried «ملاحظات حول جرائم الحرب والجرائم ضدّ الإنسانية في: «**نحو الحق في السلام**» بحوث مختارة لجون فريد مع مقدمة كتبها روجر كلارك Roger S. Clark نورثهامبتن، ماساتشوستس 1994 ص 43 ـ 58.

الأمم المتحدة. ويجب في نظره تحميل الدولة العضو التي يشتبه قيامها بمثل هذه الممارسة مسؤولية أمام «محكمة دولية للقانون الجنائي»[1]، لكن لا توجد حتى الآن أية آلية قانونية تتيح لمثل هذا المطلب الوجيه أن يتحقق. وتتصف الممارسة التي يدينها تشايلدرز بتناقضها الصارخ مع البنود الواردة في إعلان المبادئ في القانون الدولي الذي يحكم التعاون بين الدول وفقًا لميثاق الأمم المتحدة[2].

هل هناك فرص لمزيد من التطوير الإنساني للقانون الدولي؟

إذا ما نظرنا إلى قائمة التناقضات بين إجراءات العقوبات من جهة والقانون الدولي من جهة ثانية، وخاصة تناقض العقوبات مع المشروعية العالمية لحقوق الإنسان، وإذا أخذنا في الاعتبار عدم أخلاقية سياسة العقوبات التي وصفناها فيما سبق، فما علينا

(1) صياغة مبادئ القانون الدولي المعترف به في ميثاق محكمة نورينبرج وفي أحكامها: نص مبادئ نورينبرج التي تبنّتها لجنة القانون الدولي في الاجتماعين الرابع والأربعين والتاسع والأربعين، 12 ـ 19 حزيران/يونيو 1950 الأمم المتحدة/ الجمعية العامة، الوثيقة A/CN.4/L/2 24حزيران/ يونيو 1950، ص 2.

(2) راجع بشكل خاص تقرير اللجنة الذي كتب بمبادرة منه، ونعني لجنة التحريات التابعة للمحكمة الدولية لجرائم الحرب ـ الشكوى المبدئية بتاريخ 9 أيار/مايو 1991. راجع أيضًا مقاله الذي نشره في صحيفة **لوس أنجلوس تايمز** (22 شباط/فبراير 1994) وراجع كذلك بيان منظمة تضامن دول العالم الثالث «العقوبات والحصارات الأميركية ضدّ بلدان العالم الثالث» (لندن 23 تموز/ يوليو 1994): «إن سياسة العقوبات تعتبر بوضوح جريمة ضدّ الإنسانية كما هي معرفة بموجب مبادئ نورينبرج»، إن الحصار الشامل لا يمكن تبريره أخلاقيًّا.. ويذكر المقال الافتتاحي في هذا السياق «مجلس الأمن الذي يقبل بكل ما يوعز به إليه بشأن مشروعية الإبادة الجماعية».

إلَّا أن ننادي بمزيد من التطوير للقانون الدولي وخاصة فيما يتعلّق بحقوق مجلس الأمن وواجباته. وينبغي قبل كل شيء صياغة معايير داخل إطار الأمم المتحدة (ومن المنطقي أن تتولى محكمة العدل الدولية هذا الأمر) من شأنها أن تزيل التضارب بين المقاصد والمبادئ الأساسية في ميثاق الأمم المتحدة من أجل تأكيد أولوية حقوق الإنسان. ومجلس الأمن، وفقًا للمادة الرابعة والعشرين، لا بدَّ أن يكون ملزمًا بهذه المعايير كذلك[1]. ويعتبر السكوت عن الوضع الراهن بمثابة الاعتراف بأولوية دور مجلس الأمن، ليس فقط فوق الهيئات الأخرى للأمم المتحدة، بل كذلك فوق القانون الدولي ككل بما في ذلك المبادئ الجوهرية التي تلتزم بها المجموعة الدولية. وإذا أتيح لمبادئ سياسة القوة أن تسود فعلًا فوق المبادئ العامة للقانون مثلما يجري تفسير ميثاق الأمم المتحدة في الممارسات الحالية، فإن مشروعية القانون الدولي ستتزعزع وستهوي بشكل خطير. وإذا كانت مبادئ سياسة القوة، كما تتمثّل في «سياسة الأمن الجماعي»، وفقًا للفصل السابع من الميثاق، تنتهك المبادئ الجوهرية للقانون الدولي (كما هو مضبوط بوضوح في العديد من بنود المواثيق الدولية التي أشرنا إليها آنفًا)، فإن الكلام عن عالمية مبادئ القانون الدولي سيفقد كل معناه.

بالإضافة إلى ذلك، لا بدَّ أن ندرك أن ممارسة فرض العقوبات الحالية لمجلس الأمن التي تسير وفقًا لمبدأ الأمن لدى ما يُسمّى «بالنظام العالمي الجديد» تلحق ضررًا بالغًا بسياسة السلام

(1) الميثاق الدولي الخاص بتحريم ومعاقبة جريمة الإبادة الجماعية (1948) المادة الثانية الفقرة (ج).

الشامل، لكون العقوبات تمثّل في حالات كثيرة جزءًا من الاستراتيجية الحربية وتبارك الاستعدادات للحرب أو استمرارها. ولا يمكن لشعب متأثّر بالعقوبات إلَّا أن يرى فيه عملًا عدوانيًّا من جانب ائتلاف الدول (أو التحالف الحربي كما في حالة حرب الخليج) التي تستغل مجلس الأمن لأغراضها الشخصية. وإذا ما أخذنا هذه المسائل في الاعتبار، فإنه من اللازم على المرء أن يدعو إلى إدخال تعديل على ميثاق الأمم المتحدة من أجل ترسيخ سياسة حقيقية تخدم السلام وحقوق الإنسان. وإذا كان بناء نظام إيجابي للسلام ـ حسبما يظهر من الموقف الحالي لمجلس الأمن ـ لا يشتمل فقط على تعليق الأنشطة الحربية بل على احترام حقوق الإنسان[1]، فإن الإنسان لا يستطيع أن يغفل حقوق الإنسان الأساسية لشعب بأكمله يتضرر من فرض العقوبات عليه[2].

في الوقت الذي تبذل فيه الجهود للحفاظ على الحقوق السياسية والحقوق المدنية التقليدية، فإنه لا ينبغي تجاهل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بما فيها الحق في الحياة والعناية الصحية. ولا بدَّ من وضع حدّ لاعتباطية سياسة القوة التي ينتهجها مجلس الأمن، فالمجلس في الوقت الراهن يتجاهل مسؤوليته في هذا المضمار ويغفل إرادة الشعوب المتضررة ويركز اهتمامه بدلًا من ذلك على مسؤوليته الدولية نحو السلام بشكل عام. إن المبدأ

(1) الإدانة، والشكوى والمناشدة المقدمة من 4،5 مليون طفل من العراق، من أجل إنقاذهم من الإبادة الجماعية التي يرتكبها الرئيس بوش والولايات المتحدة الأميركية (18 أيلول/ سبتمبر 1991).

(2) **الكتاب السنوي للجنة القانون الدولي**، 1980 المجلد الثاني، الجزء الثاني: تقرير اللجنة المرفوع إلى الجمعية العامة في جلسة عملها الثانية والثلاثين الوثيقة (A/35/10) نيويورك 1981، الفصل الثالث: مسؤولية الدولة، ص32.

الذي ينصّ على وجوب تقيد جميع القرارات بحقوق الإنسان هو المبدأ الوحيد الذي يمكن أن يكون أساسًا لنظام قانوني دولي مشروع، أو بمعنى آخر لسيادة القانون دوليًّا[1]. ومن الضروري إضافة فقرة تكميلية إلى بنود المادة الواحدة والأربعين من ميثاق الأمم المتحدة حتى يتسنى، في الإطار القانوني للأمم المتحدة، المطالبة صراحة بتقيد العقوبات بمتطلبات حقوق الإنسان، حتى وإن كنا قد أشرنا من منطلق النظرية القانونية إلى أن ذلك الواجب الجماعي في التقيد بحقوق الإنسان ينطبق بداهة على الدول الأعضاء في مجلس الأمن[2]. وفي المناقشة التي تجري حاليًّا حول ممارسة فرض العقوبات، طرحت اقتراحات جذرية تهدف إلى تبنّي ميثاق دولي يحرم الحصار الاقتصادي[3].

بغضّ النظر عن طبيعة تقديرنا لفرص النجاح السياسي الفعلية لمقترحات الإصلاح هذه، فإنه من غير المعقول ـ بالنظر إلى معظم الممارسات الحديثة في فرض العقوبات من جانب الدول الغربية ـ الاستمرار في اعتبار السلطات الممنوحة لمجلس الأمن وكأنها طابو لا يجوز الحديث عنه، ذلك أن بقايا النظام القديم للقانون الدولي التي تقرّرت من منظور القوة، تحتاج

(1) **الكتاب السنوي للجنة القانون الدولي**، المصدر السابق نفسه.

(2) في أحكام محكمة العدل الدولية أيضًا، تمَّ تحديدًا وصف هذا الالتزام الأخلاقي تجاه المجموعة الدولية ككل، في مقابل التزام تجاه الدول المنفردة فقط. والالتزام من هذا النوع في القانون الدولي الراهن ـ وفقًا لمحكمة العدل الدولية ـ ينشأ من «تجريم أعمال العدوان والإبادة الجماعية، وكذلك من المبادئ والقواعد المتعلّقة بحقوق الإنسان كبشر». **تقارير محكمة العدل الدولية** 1970 ص 33.

(3) «مطلب العدالة والمساواة: التجزئة بين الشمال والجنوب في الأمم المتحدة»، هانس كوشلر، في: **الأمم المتحدة والديمقراطية الدولية**، ڤيينا 1995، ص 33.

باستمرار إلى كشفها وتعرية حقيقتها كما هي. وإذا كانت بنود ميثاق الأمم المتحدة فيما يتعلّق بالأمن الجماعي توفر ثغرة تنسل منها سياسة القوة القديمة في ظل النظام العالمي القديم ـ الجديد، فإنه يتحتم علينا عندئذ المطالبة المستمرة بأن يتقيد تطبيق هذه البنود بحقوق الإنسان. ومن اللامعقول السماح لوسائل الحصار التي تنتمي إلى العصور الوسطى وللتكتيكات الحربية التي تشمل ضرب الحصار الكامل على بلدان تعتبر في الأصل غير مكتفية ذاتيًّا من الناحية الاقتصادية أن يتمَّ تبرير هذه الحصارات والعقوبات أو قبولها كتدابير لحماية السلم العالمي وحقوق الإنسان. يجب على فيلسوف القانون ـ وإن بقي وحده في الميدان ـ أن يرفض الانضمام إلى مؤامرة الصمت التي حبكها بشكل واضح المستفيدون من «النظام العالمي الجديد».



الجزء الثاني

التعايش السلمي بين الغرب والمسلمين

مشروعية وأبعاد التدخل الإنساني[1]

أود في البدء أن أوضح بأن مفهوم التدخل الإنساني ليس جديدًا، بل إنه يرمي بجذوره إلى أوائل القرن التاسع عشر، عندما تأسس ما يُسمّى (بالحلف المقدس) بعد مؤتمر ڤيينا بين مجموعة الدول الأوروبية بداية القرن التاسع عشر. اتفقت مجموعة من الممالك والإمبراطوريات الأوروبية آنذاك على تأسيس نظرية تقرّ فيها بأنها لن تنفذ إلّا الضوابط الإلهية كما تمليها العقيدة المسيحية حول سلوكها في العلاقات الدولية وادّعوا لأنفسهم حق التدخل وخاصة في أراضي الدول العثمانية. وتدخلت بالفعل في تلك الحقبة المبكرة عسكريًّا في الأراضي العثمانية تحت ذريعة حماية الأقليات.

دخل هذا المصطلح إذن في وقت مبكر في القانون الدولي منذ القرن التاسع عشر تحت ذريعة التدخل الإنساني وأخذ مداه في الحوار منذ ذلك الوقت، وبإمكاننا اعتباره جزءًا من الجدل الذي أدارته أوروبا في ذلك الوقت.

من الواجب إلقاء الضوء على الأسس التي شكّلت هذا المفهوم، الذي يعود إلى مرحلة الحروب الصليبية. وإذا كان لي أن أختم تقديمي لهذا الموضوع فإنني أود أن أقول بأنه مع بداية

(1) محاضرة ألقيت بمؤسسة دار الحكمة بالعراق مباشرة بعد نهاية حرب الخليج الأولى.

القرن العشرين حصل تغيير في نظريات القانون الدولي العام ولاسيما مع نهاية الحرب العالمية الأولى وكجزء من حالة التغيير تلك فقد تمَّ حظر استخدام القوة تحت أية ذريعة كانت دينية أو غيرها.

إن استخدام القوة غير مشروع في القانون الدولي وقد وضع هذا في معاهدة بريون كيلوج Brian Kellogg التي تمَّ توقيعها من قبل البريطانيين والفرنسيين عام 1928. وطبقًا لهذا المفهوم الجديد لم يعد مشروعًا شنّ الحرب تحت أية ذريعة من الذرائع التي تمَّت الإشارة إليها سابقًا. في نظري، فإن هذا الموقف قد تمَّ تعزيزه بعد الحرب العالمية الثانية بموجب ميثاق الأمم المتحدة، إذ إنها بنيت عند تأسيسها على مبدأ عدم استخدام القوة في العلاقات الدولية وعدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول.

تشكّل هذه المبادئ حتى الوقت الراهن حجر الزاوية في كل آليات السلم الدولي. وظلت نظرية القانون الدولي هذه صامدة إبّان ما يُسمّى «الحرب الباردة» كلها. ووصفت هذه الأخيرة بكونها حقبة تحكمت فيها قطبية ثنائية، وأكدت هذه القطبية على أنه لا يمكن لأي من القوتين العظميين فرض عقيدتها وقناعتها القانونية والسياسية على القوة الأخرى، لذلك كانت كل قوة منهما تحاول تحجيم القوة الأخرى، ولهذا السبب تمَّ الحفاظ على مبدأ عدم التدخل باستخدام القوة.

عندما انهار نظام التوازن الدولي هذا بشكل مفاجئ في سنين عقد التسعينيات من القرن المنصرم تغير كل شيء. وجاء هذا التغيير نتيجة تحول العلاقات الدولية من القطبية الثنائية إلى علاقات «القطبية الأحادية» وتمخض عن هذا زوال التوازن في مجال العلاقات الدولية. صحيح أن ميزان القوى خلال الحرب

الباردة كان خطأ، إلّا أنه استمر واستطاع أن يحافظ طيلة هذه المدة على التوازن.

رافق التحول نحو «قطبية أحادية» بعد مدة قصيرة تغيير نمطي في شكل العلاقة الدولية أيضًا. فقد لاحظنا وبشكل مفاجئ بعد عام 1989 كيف أصبح هذا التغيير ظاهرًا للعيان، وبهذا فرض شكل جديد للعلاقات الدولية، لأن القوة الوحيدة المتبقية كانت قادرة للمرة الأولى في تاريخ الأمم المتحدة على فرض إرادتها على مجلس الأمن الدولي، لأنه لم يكن للاتحاد السوڤيتي آنذاك أي حول أو قوة ولم يكن قادرًا على استخدام موقعه الفريد في الأمم المتحدة على وفق الميثاق، وكانت هيمنة القوة الوحيدة واضحة في المدة التي حصلت فيها أزمة الخليج عام 1991. وبإمكاني أن أصف هذا الموقف كالتالي: كانت القوة المسيطرة في مجلس الأمن قادرة على استخدام المنظمة بوصفها وسيلة وآلة ضدّ الدول التي لم تكن مستعدة للركوع أمامها أو لتسليم نفسها للحكم الإمبريالي الجديد. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك الإجراءات التي اتخذت ضدّ العراق عام 1991 والطريقة التي تمَّ بها صنع مفهوم التدخل الإنساني كما سمّي آنذاك لكي يمكن تبرير الاعتداء أو العدوان على العراق.

إننا واعون بأن هناك حق الدفاع الشرعي ـ الفردي والجماعي، ولكن من الواضح أن هذا لا يبرر من الناحية القانونية العدوان على العراق، ولهذا السبب فإن أميركا وحلفاءها خلقوا آنذاك هذه الذريعة التي أطلق عليها صفة التدخل الإنساني في العراق. وعلى هذا الأساس تمَّ إنشاء منطقتين لحظر الطيران في العراق على مرتكزات التدخل نفسها. ولكن من الناحية الواقعية فإن المرء قد داس سيادة العراق وتمَّ بذر بذرة عدم

الاستقرار في العراق بشكل ممنهج ومبرمج تحت حجاب المساعدة الإنسانية ومثل العراق الحالة الأولى لهذا التحول في العلاقات الدولية. وتمَّ تطبيق الإيديولوجية نفسها في الحرب العدوانية ضدّ يوغسلافيا عام 1999. وتجدر الإشارة هنا إلى أن القوة المهيمنة لم تستطع إقرار الأمن عبر مجلس الأمن في يوغسلافيا، لذلك فإن حلف شمال الأطلسي «الناتو» هو الذي قام بشنّ الحرب دون أي تفويض شرعي من قبل مجلس الأمن. إضافة إلى هذا فإن محكمة جرائم الحرب الدولية في لاهاي، المؤسسة من طرف مجلس الأمن الدولي، استخدمت عام 1999 لتبرير التدخل في يوغسلافيا. بعد ذلك، وفي أوج الحرب أعلنت هذه المحكمة اتهام رئيس يوغسلافيا كمجرم. وفي اليوم الثاني قال الرئيس الأميركي السابق بيل كلينتون: «لدينا الآن الدليل على أن حربنا في يوغسلافيا مبررة وعادلة».

في الوقت نفسه قامت الولايات المتحدة الأميركية وحلفاؤها بخطوة إضافية لتعليل فكرة التدخل الإنساني عام 1999، في الذكرى الخمسينية لتأسيس الحلف، وأعلنوا في قمة واشنطن إمكانية تدخل الناتو خارج البلدان الموقعة على هذا الحلف. إذا حلّلنا إعلان قمة واشنطن هذا، فإننا نجد أن الناتو قد وضع نفسه بالفعل فوق الأمم المتحدة. وقيل بشكل صريح بأن هذه الخطوة أتت كتتمَّة لما أطلق عليه «الدفاع عن الذات». ونعتبر هذا من جانبنا خطوة نوعية خطيرة، ولا بدَّ من وعي كون القوة العظمى «القائدة» ـ أميركا ـ عندما لا تستطيع استخدام مجلس الأمن في مهمّة ما، فإنه بإمكانها استخدام الناتو لتنفيذ هذه المهمّة. ولنتذكر مرة أخرى عام 1999 عندما استخدم مدير الدعاية في الناتو مصطلحي «الحرب الإنسانية» و«القصف

الإنساني». ومهما كان، فإن المفهوم العام للتدخل الإنساني قد استخدم كأداة من قبل الأمم المتحدة لتبرر مشروعية استخدام القوة في حيز معين بغضّ النظر عن ميثاق الأمم المتحدة. وبعدما لم تستطع الولايات المتحدة الأميركية في حربها الثانية ضدّ العراق أن تقنع غالبية الدول الأعضاء في مجلس الأمن بهذه الحرب، «صنعت» نظرية جديدة: التدخل باسم «حقوق الإنسان». وعندما تناقش في مفهوم حقوق الإنسان فإن، أميركا تعطي لنفسها الحق في تعريف هذا المفهوم كما يحلو لها، وهذا ليس من الديمقراطية بأي حال من الأحوال. ليس هناك إجماع دولي حول حقوق الإنسان والدوافع السياسية الحقيقية التي تكمن وراء التدخل لحمايتها. وإذا كان لي أن أصف هذه الحالة، فيمكن أن أقول إن المجتمع الدولي رجع إلى النظام القديم وهو نظام العلاقات الفوضوية بين الدول، إذ إن الدولة الأقوى تعطي لنفسها الحق في تقرير العدوان وتقوم بتبرير غاياته.

هناك أكثر من مثال على عدم أخذ أميركا مبدأ حقوق الإنسان محل الجدّ منها ضرب العراق باسم الإنسانية وما تمخض عنه من قيام العديد من الانتهاكات لحقوق الإنسان والكثير من الانتهاكات للقانون الدولي الإنساني التي مارستها الولايات المتحدة في مجلس الأمن ضدّ هذا البلد. وإذ تمعنا تنفيذ التخريب والتدمير الممنهج والمبرمج للبنى الأساسية في العراق ورأينا عملية الإنكار الدائم والمطلق للحقوق الإنسانية الأساسية للعراق والطريقة التي نفذ بها الحصار فإننا لن نستغرب في كون الكثير من انتهاكات حقوق الإنسان نفذت باسم حقوق الإنسان نتيجة ازدواجية المعايير. وأعتقد أن هذا هو المظهر المميّز للنظام العالمي الجديد، وهو مظهر كل سلطة إمبريالية. ويعني هذا أن

الحقوق الأساسية التي تعرفها القوة الإمبريالية نفسها قد تمَّ تنفيذها بالقوة ولكن ليس ضدّ أي من حلفائها وأصدقائها، بل ضدّ دولة أضعف منها بكثير. وبهذا تمَّت عملية إعادة بعث الشكل القديم من العلاقات الدولية المميّز للنظام الإمبريالي، من زرع الخوف والهلع في نفوس الشعوب المستضعفة.

استهدف العراق إذن لأنه حاول الدفاع عن استقلاله الاقتصادي والسياسي. كما استهدف لكي يكون مثالًا لدول أخرى في المنطقة، لأنه كان يلعب دورًا مهمًّا في الوطن العربي. ومن الواضح أن العراق هو القوة الوحيدة التي كانت قادرة على تحدّي احتلال فلسطين وتعبئة الجماهير ضدّ عملية إعادة استعمار العالم العربي. فضلًا عن ذلك، فإن مفهوم التدخل الإنساني يبدو لي ذا طبيعة قانونية ولكن في واقع الحال يمكن أن يفهم بشكل أكثر وضوحًا في بعده السياسي وبالخصوص ضمن إطار سياسات القوة.

علينا إذن أن نهتم بالنقد وبالتحليل السياسي الشامل للمصالح والأهداف والدوافع التي تكمن وراء هذا كله. وبما أن الأمر يتعلّق بضوابط قواعد القانون الدولي، فإننا نجد بأن القانون الدولي مقارنة بالقانون الوطني ما زال في طور التطور، ولهذا السبب فإن الكثير من دوافع القانون الدولي تتضمن مفهومًا سياسيًّا يفسره أصحاب المصالح حسب أهوائهم .

أعتقد أنه على الدول الضعيفة أن تعبّىء طاقاتها سواء في الوطن العربي أم إفريقيا أم أميركا اللاتينية، لكي تنتفض ضدّ النظام الدولي الذي لا يستند على أي قانون عادل. ولقد كان للمقترح الذي جاء به صدام حسين حول تأسيس تجمع لدول الشرق أهمية خاصة في نظري، لأنه قد يساهم في التخلص من القطبية الأحادية.

لن تدوم سيطرة قطب واحد إلى الأبد، ونلاحظ تنامي الوعي بخطورة هذا القطب من خلال عملية اتخاذ القرارات في مجلس الأمن. كما أن روسيا، وهي الدولة الوريثة للاتحاد السوفيتي، بدأت تستعيد البعض من استقلالها ومن قدرتها على اتخاذ القرار. وتلاحظ مؤشرات تدل على أن الصين الشعبية قد تستخدم مميّزات العضوية الدائمة في مجلس الأمن خلال المدة المتوسطة القادمة، ولهذا السبب فإن هناك منظومة لتعدّدية الأقطاب ستقوم وتنتهي القوة القطبية الوحيدة.

لن يكون هناك في نظام التعدّدية مجال للتدخل الإنساني، لأن هذه النظرية تزكي عدوان دولة أو مجموعة من الدول على الآخرين. ويعتبر هذا المفهوم مناقض لمفهوم المساواة بين الدول، لأنه لا يتماشى والمجتمع الدولي الحقيقي الذي يشمل كل دول العالم وليس دولة واحدة مع حلفائها، تفرض فهمًا معينًا لحقوق الإنسان وتقرّر في الوقت نفسه كيف وأين تُطبق هذه الحقوق. ولا يعني هذا شيئًا آخر من غير احتكار السلطة، لذا نلاحظ الكثير من الممارسات في مختلف دول العالم تعبّر وبشكل واضح عن الرفض العلني لهذا الاحتكار.

العلاقة بين الإسلام والمسيحية في أوروبا[1]

أولًا: تاريخ العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في أوروبا: التداخل الثقافي مقابل المواجهة السياسية الايديولوجية.

يتضح من وجهة نظر تاريخ الثقافات فيما يتعلّق بالتأثيرات المتبادلة بين العالم المسلم والعالم المسيحي، بأن هناك فرقًا ملفتًا للنظر. فتأثير الفكر الغربي على العالم المسلم بدأ في آخر المطاف مع بداية القرن التاسع عشر، في الوقت الذي أثرت فيه الحضارة الإسلامية بعمق في الثقافة الأوروبية المسيحية ـ في طريقها الطويل من أجل تطوير العلم والتقنيةـ لمدة قرون طويلة. بكلمة أخرى، فإنه لم يكن للثقافة الأوروبية أي تأثير يذكر على العالم المسلم لمدة تفوق قرنًا من الزمن. أكثر من هذا فقد استفادت من «النهضة» المسلمة المبكرة وفي كل ميادين الثقافة والعلم.

هناك واقعة تاريخية لا غبار عليها، تتمثّل في كون تشكيل الحياة الروحية الأوروبية للعصور الوسطى كانت في الجوهر نتيجة

(1) محاضرة ألقيت في غوالا لوبور بماليزيا في إطار الندوة الدولية حول حوار الثقافات «اليابان، الإسلام والغرب» يومي 2 و 3 أيلول/ شتنبر 1996. نشرت فيما بعد باللغة الإنجليزية في:
IKIM Journal (Malaysia), Bd. 7, Nr. 1, Jänner-Juni 1999, S. 97-1007.

ازدهار الحضارة المسلمة في إسبانيا. على طول خمسة قرون ـ وبالتحديد من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر ـ كان تاريخ الحضارة العالمية هو تاريخ الإسلام. وبالمقارنة مع الحضارة الأوروبية المسيحية لذلك الوقت فقد كانت الحضارة المسلمة أكثر تطورًا وأكثر تفتحًا. وفي زمن حاسم دام قرنين تقريبًا ساعد الالتقاء بالحضارة المسلمة أوروبا تطوير إمكانياتها في كل الميادين العلمية وبالخصوص في الفلسفة والطب والفلك والكيمياء والرياضيات. ومن أكبر خصوصيات العلماء المسلمين في العصر الوسيط كانت هناك خاصية المحافظة على كنوز اليونان القديمة في الفلسفة والعلوم. فقد اكتشف العلماء المسيحيون المفاهيم الأساسية للفيزياء الأرسطية بفضل الفلاسفة العرب في إسبانيا ـ عن طريق ترجماتهم لها وتعليقاتهم عليها ـ وقد كان للفيلسوف العربي ابن رشد الذي وُلد في قرطبة عام 1126 تأثير كبير بفضل تعليقاته على أرسطو. وعرفت المدارس العربية في قرطبة وإشبيلية وغرناطة وفلانسيا وطوليدو روادًا مسيحيين كثيرين. وطور بعض كبار العلماء المسيحيين في ذلك الوقت ألبيرتوس مانيوس وروجي باكون وطوماس الأكويني وفيلهم فون أوكهام وجيربيرت فون أورياك (الذي أصبح البابا سيلفستر الثاني) قدراتهم الفكرية وفنونهم الخطابية في هذه المدارس.

جلبت «أكبر المكتبات الأوروبية» بطوليدو ـ حيث أُسست سنة 1130 مدرسة للترجمة ـ عددًا كبيرًا من الطلبة والعلماء من كل أوروبا. وقد كان للطب العربي تأثير قويّ في تطور طرق العلاج في أوروبا. وقد كان أساتذة الطب الأوائل في الجامعات الأوروبية المحدثة في القرن الثاني عشر كلهم طلبة على يد أساتذة عرب. وقد درس المؤلف الأساسي للطبيب العربي المشهور

ابن سينا «القانون في الطب canon medicianae» في أهم كليات الطب الأوروبية لما يفوق ستة قرون. وقد أحدث ملك فرنسا هاينريك الثالث سنة 1587 كرسيًّا جامعيًّا لتدريس اللغة العربية في Collège Royal لتطوير البحث في الطب في فرنسا. ويمكن أن نتتبع التأثير نفسه في تطور طرق البحث العلمي في ميدان الرياضيات والفلك والكيمياء والهندسة المعمارية والموسيقى والتأهيل الصناعي. وقد دحض الفلكي العربي البطاني Albatenius, 858-929 تعاليم بطليموس للـHeliozentrismus بوقت طويل قبل نشر كوبيرنيك لمؤلفه المعروف De revolutionibus orbium coelestium في القرن السادس عشر. والحقبة الرومانية في الفن الأوروبي مدينة بالشأن الكثير للهندسة المعمارية الإسلامية وبالخصوص تلك التي تطورت في الأندلس. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن للمرء تسجيل كون الحضارة الإسلامية التي ازدهرت إلى حدود نهاية القرن الثاني عشر في جنوب أوروبا والتي ساهمت في خصوصياتها الكونية حتى في تطوير الرومان لحضارتهم، قد أيقظت أوروبا من «سباتها الدوغمائي» في القرون الوسطى وهيأت بهذا النهضة الأوروبية في مراحلها الأولى في اتّجاه الأنوار والعقل وعدم الدوغمائية في رؤية العالم.

كان التأثير أحادي الجانب إذن، لأن الحضارة الأوروبية لذاك الوقت لم يكن بوسعها المساهمة في تطوير الحضارة المسلمة. وعلى الرغم من هذا التأثير الغني، والذي استفادت منه الحضارة الأوروبية، فإن العلاقة في الميدان السياسي لم تكن مطبوعة بالتفتح والتسامح إلَّا نادرًا. ومن بين الحالات الاستثنائية هناك كارل الأكبر (747 ـ 824) الذي كانت له علاقة صداقة مع

العباسيين في بغداد. وكان هارون الرشيد يحترمه كثيرًا ويعتبره حامي المسيحيين في الشرق ومنحه بعض الحقوق البروتوكولية المعينة على القدس. وفي وقت متأخر أظهر فريدريك الثاني (1194 ـ 1250)، «ملك سسيليا والقدس» تفتحًا ملحوظًا على الثقافة المسلمة على الرغم من مشاركته في الحروب الصليبية. كان حريصًا على التعلم من الأساتذة المسلمين الذين كانوا أكثر تطورًا في ذاك الوقت. لكن، على المرء أن يسجل بأن اهتمام هذين الملكين الأوروبيين كان منصبًّا على الإمبراطورية الإسلامية في الشرق وليس على تلك التي كانت في التراب الأوروبي ـ بمركزها في قرطبة ـ، حيث لم يحدث أبدًا أي تقارب سياسي على الرغم من التأثير الثقافي الغني.

وقد طغت في التاريخ السياسي للعلاقة بين الإسلام والمسيحية في أوروبا الحروب الصليبية ابتداء من القرن الحادي عشر، حاول الباباوات من خلالها فرض هيمنتهم المطلقة على الغرب المسيحي. وتطورت الحروب الصليبية بسرعة إلى حركات استعمارية إمبريالية حاولت الدول الأوروبية من خلالها ضمان مصالحها الاقتصادية والحيوية. وقد وظفت الحروب الصليبية كذريعة للمخططات الاستعمارية للحكام الأوروبيين، وقيدت هذه الحروب ليس فقط ضدّ المسلمين في الأراضي المقدسة، بل أيضًا ضدّ الإمبراطورية البيزنطية المسيحية ـ ويظهر هذا بوضوح في الحروب الصليبية الرابعة، حيث استطاع الدوق الإيطالي إنريكو داندولو السيطرة على القسطنطينية عام 1204 والأمر بتخريبها. وعندما حرّر صلاح الدين القدس من المسيحيين عام 1187، بدأ المسيحيون بإجلاء المسلمين من الأندلس إلى أن سقطت غرناطة عام 1492 وانتهى الحكم الإسلامي في أوروبا.

لكن استطاع الحكم العثماني ـ التركي استرجاع ليس فقط القسطنطينية عام 1453، مركز المسيحية الشرقية، لكن الوصول خطوة بعد خطوة إلى أبواب ڤيينا عام 1683.

وعلى رغم التأثير الكبير للثقافة الإسلامية في تطور العالم الفكري لأوروبا، فإن التاريخ المعقد للصراع بين المسيحيين والمسلمين في غرب أوروبا وجنوبها وشرقها وكذا في الشرق الأوسط جعل «حوار الثقافات» بينهما جدّ صعب. وفي إطار المواجهات السياسية والعسكرية بينهما في ذلك الوقت، فإن الدين كان يستعمل من طرف الجانب المسيحي كأداة إيديولوجية للدفاع عن مصالح السلطات الأوروبية بما في ذلك الكنيسة نفسها. ويوضح هذا «تاريخ سوء التفاهم» الذي يميّز علاقة الإسلام والمسيحية في أوروبا عبر القرون. وقد نجح هذا «الصراع بين الثقافات» المبكر في خلق جو من المواجهة وعدم الثقة المتبادلة وسوء التفاهم، التي تؤثّر إلى اليوم في العلاقة بينهما. وتعتبر الأحكام المسبقة المعادية للإسلام في أوروبا، والتي أصبحت قوية حاليًا بسبب الوجه الجديد للسياسة العالمية، عكسًا لهذا التاريخ الصراعي القديم للعلاقة بين الإسلام والمسيحية، كما يقدمها أفول الحكم الإسلامي في أوروبا ابتداء من القرن الثامن وإجلاء المسيحيين لهم والحروب الصليبية. وفي إطار هذا الالتقاء المشحون لأوروبا بالإسلام، فإن المنظومة السائدة في أوروبا قد جعلت من الإسلام، كما عبّر إدوارد سعيد عن ذلك، جسمًا خارجيًا، بل أكثر من هذا اعتبرته ببساطة تجسيدًا للأجنبي، لرسم الحدود بينه وبين ما أُسست عليه الحضارة الأوروبية ابتداء من القرون الوسطى.

بعد ظهور الاستعمار الأوروبي تحولت العلاقة مع

الإسلام من الجانب الأوروبي إلى علاقة سيطرة «ووصاية ثقافية» بصفة نهائية. فقد غيرت السيطرة السياسية الأوروبية الخريطة السياسية للشرق الأوسط إلى الآن. وقد حاول المرء تبرير هذه السيطرة السياسية والعسكرية عن طريق الادعاء الإيديولوجي المتمثّل في تفوق أوروبا المسيحية على الثقافة العربية الإسلامية. وقام المرء بإعادة إحياء وتقوية الأحكام المسبقة القديمة التي سادت منذ الحروب الصليبية. وقد رافق هذا التطور خلق أوضاع سياسية على أرض فلسطين بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية. وقد حدث هذا التنظيم الجديد على حساب الحضور التاريخي للإسلام في القدس.

ثانيًا: التصوّرات الميتافيزيقية في الإسلام والمسيحية وتأثيرها في العلاقات بين الاثنين في أوروبا

لكي نفهم الأصل الإيديولوجي للكثير من نقط الصراع التي ذكرناها فيما سبق، يجب علينا أن نستحضر إلى الذهن ولو في عجالة التشابه الدوغمائي الميتافيزيقي الذي لم يعد بالإمكان إنكاره بين الثقافتين معًا على المستوى العقائدي والثقافي والسياسي. لا نقاش في كون هاتين الثقافتين معًا مؤسستين على الاعتقاد في إله واحد. فالتوحيد هو جوهر Quintessenz سلوكهم الديني اتّجاه الكون. فمبدأ التوحيد جدّ محدّد في الإسلام وموسوم بدرجة عالية من التجريد بالمقارنة مع المسيحية، حيث يمكن أن يرى المرء في تصوّرها التثليثي لله بقايا الاعتقاد بآلهة متعدّدة. فقد يساهم الإسلام في مساعدة المسيحية على توضيح تصوّرها للتوحيد وإعادة النظر النقدي في العناصر الأنثروبورمورفية في عقيدة التثليث. علاوة على هذا، فإن كلا الديانتين من طبيعة كونية وبهذا فإنها مفتوحة

لكل البشر. وتصوّرهم لله ليس تصوّرًا قبليًّا، لا يقبل أي تمييز بين المؤمنين فيما يتعلّق بانتمائهم للدين. وقد تجعل كونيتهم منهم أعداء بعضهم البعض، لأن كل دين منهما يحاول الوصول إلى كل البشر، لكن هذه الكونية هي التي تضمن في الوقت نفسه تفتحهما على كل الأجناس والشعوب واللغات. والعنصر الرابط والمتميّز بينهما هو الدور الرئيس الذي يعترف به الإسلام للمسيح من بين الأنبياء والمرسلين. فالاعتقاد المسيحي في خلق المسيح دون أن يمس مريم بشر وفي خلوه من كل السيئات نلمسه في الإسلام كذلك. ولا يجب أن يحجب هذا عن أعيننا الفرق الجوهري بينهما، بحيث إن المسيح يعتبر عند المسيحيين ابن الله لكنه لا يعدو أن يكون عند المسلمين إلَّا رسولًا من بين رسل آخرين، على الرغم من التأكيد على أهميته الخاصة بينهم. ونجد التصوّرات نفسها في الاعتقاد في البعث وفي اليوم الآخر في كلتا الديانتين.

ولا يمكن للتشابه «البنيوي» لهذا الاعتقاد الميتافيزيقي أن يصبح أساسًا لحوار حقيقي بين هاتين الديانتين. فقد كانت الاختلافات الدوغمائية جدّ مهمّة بالنسبة للمسيحية، وقد سمّم اعتبار الرسول محمد كزنديق العلاقات بينهما على مرّ العصور. وعدم الثقة، أو بالأحرى الحذر من الآخر هو الذي كان يحدّد على الدوام العلاقة بين الديانتين، وهو حذر يمكن اعتباره كذلك نتيجة لصراعات عسكرية طويلة الأمد في أوروبا والشرق الأوسط. وتطغى العداوة اتّجاه العالم الإسلامي إلى اليوم في أوروبا، سواء تعلّق الأمر بالاعتقاد في هذا الدين أو فيما يخصّ معاييره الأخلاقية وأنماط الحياة الناتجة عنها إلخ. وكما أكد على ذلك المفكّر الباكستاني المولود في النمسا محمد

أسد، فإن أوروبا تخلط بين الخطر العسكري الذي كانت تمثّله الإمبراطورية العثمانية وبين الإسلام كدين، وبالتالي برسالة الرسول.

هناك عقبة أخرى في سبيل التفاهم والحوار الحقيقيين يتمثّل في كون دراسة الإسلام من طرف الأوروبيين كانت في قبضة المبشرين المسيحيين، الذين تناولوا الموضوع بطريقة تبريرية وبجدال كلامي. وكانت نتيجة هذا هو إعطاء صورة مغلوطة عن الإسلام في كل أبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية. وتأثير هذه النظرة السلبية ما يزال ساري المفعول إلى يومنا هذا في الرأي العام الأوروبي. ونجد جذور التخصص الذي فرض نفسه تحت اسم «الاستشراق» في الطريقة التبريرية المسيحية التي كانت تعتبر التعاليم المسيحية أرفع من الإسلام، الذي لا يعدو أن يكون في نظرها إلَّا زندقة. ويؤكد إدوارد سعيد ـ والحق معه ـ في كتابه «الاستشراق»: «يحتاج الاستشراق لاستراتيجيته موقع قوة تضع الإنسان الغربي في سلسلة من العلاقات اتّجاه الشرق، دون أن يفقد سيطرته». وتعتبر هذه المركزية الأوروبية إلى يومنا هذا العقبة الأساسية في التفاهم بين المسلمين والمسيحيين.

لم تفلح هذه المركزية إذن في مهمتها موضعة هذه الأحكام المسبقة الموروثة عن صراعات الماضي موضع تساؤل نقدي. على العكس من هذا فإنها تقويها في شكل مقولة «صدام الحضارات»، حيث يقدم الإسلام كتهديد لأمن أوروبا وللنظام «الليبرالي» الحرّ ونمط حياته. يعتبر الاستشراق، يعني التخصّص الحديث لدراسة الإسلام، في كثير من النواحي ـ وبالخصوص فيما يتعلّق بتأكيداته المعيارية ـ جزءًا من «حرب صليبية جديدة» لنهاية القرن العشرين.

ومن بين الأحكام المسبقة التي تؤثّر سلبًا منذ الحروب الصليبية وحروب الحكم العثماني بين الإسلام والمسيحية هو الحكم المسبق المتمثّل في عداوة الإسلام للحرية في رسالته الدينية والسياسية. ويعشش هذا الحكم المسبق في التأويل المسيحي لمفهوم الجهاد في القرآن ويمكن اعتباره مثالًا لكل العمل الذي على المرء القيام به إذا كان المرء يريد إيصال رسالة الإسلام إلى أوروبا بطريقة جيدة. وقد عمل المفكّرون المسيحيون على مرّ العصور على التأكيد بأن الإسلام بصفة عامة يبرّر الحرب بدون قيود ضدّ غير المؤمنين، بما فيهم المسيحيون. ويعمل المرء على قصّ بعض الآيات القرآنية من مضمونها بنية «البرهنة» على الطبيعة العدوانية للإسلام. وقد استغل المرء بالخصوص الآية Sure VIII, 39 لهذا الغرض، وغضّ النظر عن Sure XXII, 39، حيث يؤكد القرآن على أن استعمال العنف لا يستعمل إلّا للدفاع عن النفس: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[1].

ويعتبر التأويل الخاطئ لتعاليم القرآن فيما يتعلّق باستعمال العنف مثالًا ساطعًا على صورة الإسلام التي تتغذى منها المنظومة المسيحية. ويقوي مناخ عدم الثقة الناتج عن هذا من جهته التصوّر الخاطئ عن الإسلام كخطر على الحضارة المسيحية الغربية كدين يرفض حق المسيحية في الوجود.

وينبع من هذا الحكم المسبق الذي يؤكد على «العدوانية» الجوهرية للإسلام حكم مسبق آخر، مؤسس على التأكيد بأن

(1) سورة البقرة، الآية: 190.

الإسلام يرفض الحرية، ولهذا السبب فإنه لا يتوافق مع التصوّر الليبرالي لأوروبا العلمانية ـ التي تؤسس هويتها في آخر المطاف على أساس التاريخ المسيحي، على الرغم من أن الواقع العلماني الاجتماعي مغاير ـ ويظهر بأن الكثير من «المستشرقين» والمتخصصين في دراسة الإسلام لا يعيرون عن قصد أي اهتمام لوضوح الآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1].

لا يمكن بأي حال من الأحوال البرهنة من خلال هذه الآية بأنه يمكن استعمال مصطلح الجهاد للبرهنة على الموقف المعادي أو العدواني للإسلام اتّجاه المسيحية. وما تزال مثل هذه الأحكام المسبقة منتشرة في الوقت الحاضر في المحاضرات الجامعية ومن خلال الكتب المدرسية. وبالنظر إلى التأويلات الخاطئة قصدًا وعدم الأخذ بعين الاعتبار نصوصًا قرآنية معينة في هذا التأويل وعزل استشهادات بعينها عن مضمونها العام، فإنه قد أصبح من الضروري التفكير في تأويل جديد يخدم حوار الإسلام والمسيحية في الإسلام. وقد أكد المشاركون في ندوة: «مفهوم الوحدانية في الإسلام والمسيحية» والذي عقد عام 1981 بروما على الضرورة الملحة لإصلاح هذا السلوك المسيحي الأحادي الجانب: «...من بين العقبات الأساسية في علاقة متساوية والتعاون بين الإسلام والمسيحية هو وجود نماذج نمطية Stereotypen خاطئة في الكتب المدرسية. لا بدَّ من العمل على إخراج برنامج عمل إلى أرض الواقع تراجع في إطاره كل الكتب المدرسية وتصحح ويلتقي به الشاب المسيحي في صغر سنه مع الثقافة المسلمة الصحيحة بمثل الطريقة التي يلتقي بها الشاب المسلم بالمسيحية».

(1) سورة البقرة، الآية: 256.

ثالثًا: الوضع الراهن وآفاق العلاقة بين الإسلام والمسيحية في أوروبا

من الواضح بأن الوضع الراهن في أوروبا ونظرًا لمصالح معينة سيحافظ على هذه الأحكام المسبقة لمدة طويلة. فمنذ نهاية الشيوعية وانهيار صورة الصديق ـ العدو التي كانت مصاحبة له أصبح الإسلام من زوايا مختلفة معوضًا لصورة العدو القديمة التي يحاول الغرب من خلالها فرض هيمنته على العالم. وهذا الوضع العالمي الجديد، حيث يقدم الإسلام كخطر على الهوية الأوروبية وأمنها، تؤثّر مباشرة على علاقة الإسلام والمسيحية في أوروبا. وتستعمل أطروحة «صدام الحضارات» لساموِيل هونتينغتون كتبرير للإبقاء على الأحكام المسبقة التي تطرقنا لها من قبل. ويؤدي وجود عدد كبير من المسلمين ـ أغلبيتهم مهاجرين ـ أكثر فأكثر إلى رفضهم وفي غالب الأحيان إلى ردود فعل معادية لهم. ويقدم هؤلاء المسلمين باستمرار كخطر على التضامن الاجتماعي والثقافي لأوروبا. وفي مثل هذه الظروف فإنه من الصعب جدًّا المحافظة على مناخ حوار وتعاون وتقويته وبالخصوص عندما تستغل بعض الأحزاب السياسية تلك الأحكام المسبقة التقليدية اتّجاه الإسلام ونشرها. والحملة التي قيدت ضدّ المتخصصة الألمانية في الإسلام آن ماري شيمل Annmarie Schimmel وما سمّي مشكلة رشدي قدمت للرأي العام الأوروبي القلق مثالًا على كون الخطر الفعلي «لصراع ثقافي» جديد في أوروبا قائم وموجود. فقد هوجمت السيدة شيمل على الرغم ـ أو بالأحرى بسبب ـ من محاولتها طيلة حياتها من تقديم صورة صحيحة وموضوعية عن الإسلام في أوروبا وفي عموم العالم الغربي.

لعبت وسائل الإعلام وما تزال تلعب دورًا سلبيًّا ومناوئًا في

هذا الميدان وهي وسائل إعلام واقعة بمعدل كبير تحت تأثير أصحاب مصالح خاصة. وقد ساهمت بعض إنتاجات صناعة السينما الأميركية بطريقة إرادية ومدبرة في تقوية صورة الإسلام كعدو ضارة بذلك الجاليات المسلمة في قارتنا.

أثر وضع المسلمين في البوسنة والهرسك بصورة كبيرة على العلاقة بين الإسلام والمسيحية في اللحظة التاريخية الحالية. فقد كان الحذر العميق اتّجاه هؤلاء المسلمين، بما لا يدع مجالًا للشكّ، من بين الأسباب التي حالت دون تدخل أوروبا في المرحلة الحاسمة بعد انهيار الفيدرالية اليوغسلافية. وكان للصمت الأوروبي اتّجاه الجرائم الإنسانية و«التنقية» العرقية وأعمال قتل الشعب في البوسنة تأثير سلبي كبير في علاقة الإسلام والمسيحية ليس فقط في أوروبا، بل في العالم بأكمله على المستوى الديني. ولا يمكن شرح تفرج أوروبا على ما كان يحدث هنالك ـ بل وحتى المساعدة الخفية لجهة على حساب الجهة الأخرى ـ إلّا على ضوء الصراع التاريخي الطويل بين الإسلام والمسيحية، كما أشرنا إلى ذلك. وقد كانت البوسنة مثالًا إضافيًا أظهر للعيان كيف يؤثّر الاختلاف الديني والميتافيزيقي ـ الفلسفي لكلتا الديانتين أو الثقافتين على الواقع الاجتماعي والسياسي إلى حدّ الآن.

هناك عامل جدّ مهم آخر يجب أخذه في عين الاعتبار في علاقة الإسلام والمسيحية في أوروبا ألا وهو الصراع العربي الإسرائيلي في فلسطين وبالخصوص مشكلة وضع القدس. وكما وضح ذلك إدوارد سعيد، فإن التفاهم المتبادل والتعاون بين المسيحيين والمسلمين في غير صالح الدولة الإسرائيلية في فلسطين والمدافعين عنها سواء في أوروبا أو خارج أوروبا. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الاحتلال الإسرائيلي للقدس لا يقبل من

طرف المسلمين فقط، بل وأيضًا من طرف المسيحيين. تقدم مشكلة القدس في الوضع الراهن إمكانية عمل الديانتين معًا من أجل الاتفاق على استراتيجية موحدة من أجل إعادة حق الشعوب واحترام حق كل الديانات التوحيدية في القدس الشريف.

يمكن القول على العموم بأن علاقة الإسلام والمسيحية في أوروبا لنهاية القرن الماضي قد وصلت إلى مرحلة حاسمة. ويتضح ذلك من خلال شروط العيش الصعبة للمهاجرين المسلمين وتعامل الدول الأوروبية مع أزمة البوسنة. فإرث الحروب الصليبية ما يزال لسوء الحظ حاضرًا وبالخصوص بعد نهاية صراع المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي، ونهاية صورة العدو التي لعبها لنصف قرن من الزمن تقريبًا.

يتميّز الوضع الراهن لعلاقة الإسلام والمسيحية في أوروبا بأشكال جديدة للمواجهة والتي تتغذى وتستمر عن طريق الأحكام المسبقة للقرون الغابرة. هناك بعض المثقفين الأوروبيين الحاليين ممن يصقلون صورة الإسلام كعدو كما يتضح ذلك من خلال بعض المواقف فيما تعلّق بما سمّي في وقته قضية رشدي أو في التعامل مع مثقفين مسيحيين الذين حاولوا إعطاء صورة متوازنة عن الإسلام كآن ماري شيمل. يظهر كما لو أن أوروبا ـ نظرًا للفراغ الإيديولوجي وانهيار الاتحاد السوڤياتي ـ غير مستعدة بعد للتخلّي عن الأحكام المسبقة القديمة وعن صورة الإسلام كعدو. فقد استمر التأويل المسيحي الأول للإسلام، والذي اعتبر كصيغة خاطئة للمسيحية Arabia hearesium ferax، في شكل علماني في أوروبا العلمانية: لا ينظر إلى الثقافة المسلمة إلّا من زاوية منظومة القيم الأوروبية. ينظر للتطور السياسي الحالي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وحركات التجديد الإسلامية في هذه

المنطقة كخطر على المصالح الأوروبية. وينظر للمهاجرين والمهاجرات المسلمين كأتباع محتملين لهذه الحركات ويستنتج المرء من ذلك الخطر الذي يشكّلونه على الهوية الثقافية الأوروبية. من هذه الزاوية «فإن هناك اتفاقًا على الإسلام ككبش فداء لكل ما لا يعجبنا في التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي الحالي» (إدوارد سعيد).

من هذا المنطلق، يجب علينا إذن التفكير بجدية في العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في أوروبا. وبالنظر إلى التوترات الجديدة، فإنه لا يجب بحال من الأحوال اعتبار أطروحة هوتينغتون المتعلّقة بصراع الحضارات أساس هذه العلاقة. وكما اتضح من خلال التطورات الأخيرة للسياسة العالمية، فإن هذه الأطروحة تخدم في المقام الأول مصالح أولئك الذين يصرّون على استمرار الوصاية على العالم الإسلامي وتبعيته والمرتبطتين بالصراع في الشرق الأقصى والشرق الأوسط وبالخصوص بالصراع العربي الإسرائيلي. لا بدَّ لكل تصوّر مستقبلي متعلّق بحوار الحضارات أن يكون مؤسسًا على تساوي شركاء الحوار وليس على علاقة الشريك الأعلى والشريك الأدنى. لا بدَّ من تجاوز المعتقدات القديمة للمركزية الأوروبية للمستشرقين والإيديولوجية الناتجة عنها والمتمثّلة في الاعتقاد في تفوق الحضارة المسيحية الغربية. وهنا بالضبط ـ وليس في تقديم الإسلام كشيطان ـ يكمن المعنى الفلسفي العميق لـ «الأنوار» الأوروبية.

يجب على الحوار الحقيقي في اعتقادنا أن يتأسس على الأسس المشتركة للمسيحية والإسلام. ولا يتأتى ذلك إلَّا إذا استغنى الجانبان عن «التبشير» والدعاية لدينيهما. لا بدَّ من النظر

إلى الإسلام في أوروبا ـ الممثّل ليس فقط من طرف مسلمي البوسنة، بل من طرف المهاجرين المسلمين في ربوع الدول الأوروبية ـ ليس كخطر لكن كحظ لبناء جسور التفاهم بين الإسلام والغرب. لا بدَّ كذلك من قبول التعدّد الثقافي في أوروبا كواقعة إذا كان المرء يريد تجنب الخلافات بين هذين الدينين في أوروبا وخارجها. وفي هذا الإطار فإنه من الضروري الاستغناء بدون رجعة عن استعمال مفهوم «التشدد» المضلل. يجب تعويض هذا المفهوم بمفهوم جديد يمكن من وصف ظاهرة التعصب الديني في كل الديانات.

سيلعب تطور الصراع حول سيادة فلسطين والقدس دورًا مهمًّا جدًّا في مستقبل العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في أوروبا. وفقط عندما ينظر إلى الموقف الأوروبي في هذه القضية كموقف عادل ومتوازن ـ وليس كموقف معاد للحقوق المسلمة في القدس ودعم لاحتلال فلسطين ـ يمكن للتفاهم بين المسلمين والمسيحيين أن يقاد. ولا يمكن تجاوز عدم الثقة الناتج عن الحضور الإمبريالي لأوروبا في المنطقة إلَّا عن طريق سياسة عادلة تأخذ بعين الاعتبار حقوق المسلمين في هذه المنطقة.

وفي إطار الحديث عن الآفاق المستقبلية للحوار، لا بدَّ من التنبيه أنه لا يجب غضّ النظر عن «الاختلاف» الثقافي، الذي قد يشكّل عائقًا مهمًّا في سبيل الحوار والتفاهم المتبادل. وعلى خلاف تفسيرات أخرى، فإنه لا يجب بحال من الأحوال تجاهل واقعة مهمّة جدًّا تتمثّل في كون أوروبا العلمانية ضيعت أكثر فأكثر وعيها الديني (المسيحي) ـ قد يقول البعض هويتها المسيحية ـ في الوقت الذي يعرف فيه العالم المسلم نهضة وعيه الديني الثقافي.

ويظهر أن كل طرف لا ينظر إلى الآخر إلَّا من خلال أساس إطار تفسيري مغاير ومن خلال نظم قيم وشروط أنثربولوجية مختلفة.

من الأهمية بمكان ألَّا يسمح الفريقان المسيحي والمسلم أن يتدخل فريق ثالث في علاقتهما في أوروبا. لا بدَّ للحوار في المستقبل، إذا كان يراد له النجاح، أن يكون مباشرًا بين الطرفين ولا يكون محدّدًا طبقًا للمصالح الجيوسياسية لفريق ثالث. لا يجب قيادة الحوار المستقبلي بين المسيحيين والمسلمين في أوروبا في ظل إحياء روح الحروب الصليبية، لكن من خلال استخلاص ما يجب استخلاصه من حقائق الأسس الثيولوجية والقيم الأخلاقية المشتركة بين الطرفين. ويمكن للتشابه البنيوي الديني بينهما أن يكون أساسًا لتفاهم اجتماعي وثقافي وسياسي أحسن بينهما.

الشرق والغرب: حوار أم حرب؟[1]

قبل التطرق إلى صميم الموضوع المتعلّق بالعلاقة بين الشرق والغرب، لا بدَّ في البدء من استنتاج الواقعة التالية: نوجد في وضعية ليست فقط تغريبية تنمو باستمرار، لكن أيضًا في وضعية صراع مفتوح. ويتمظهر ذلك بطريقتين: من جهة في شكل صراعات حربية تقاد باسم «الحضارة» ـ يصرح عنها في جل الأحيان «كحرب عامة ضدّ الإرهاب»، على الرغم من أن شرعية «الحضارة» المعنية بالأمر هنا تتأسس في الغالب على قيم كاثوليكية ـ ومن جهة أخرى في شكل صراعات ثقافية تقاد على المستوى المحلّي والقطري والعالمي. وقد ساهم عرض البابا بنيدكت السادس عشر بمدينة ريغنسبورغ Regensburg ـ على الرغم من محاولات تبريء الذات ـ في هذه المواجهة وإعطاها «الغذاء» الإيديولوجي اللازم[2]. وإذا صبّ المرء الزيت على

(1) محاضرة ألقيت يوم 12 أيار/ماي 2007 بالمسرح البلدي بمدبنة فيلدكيرخ النمساوية وبكلية علوم جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء يوم 22 أيار/ ماي 2008.

(2) انظر في هذا الإطار نصنا:
Religion, Reason and Violence: Pope Benedict XVI and Islam. Statement by the President of the International Progress Organization, Prof. Hans Koechler, on the lecture delivered by Pope Benedict XVI at the University of Regensburg on 12 September 2006. Wien, 16. September 2006, P/RE/19920. International Progress Organization, http://i-p-o.org/koechler-Religion_Reason_Violence- 16 Sept 06.htm.

النار، فلا يجب على المسيحيين الدهشة لردّ الفعل الذي سببه هذا العرض في الدول المسلمة.

أولًا: لم تقم المواجهة الحالية بين الطرفين من لا شيء، ولم تتمظهر لأول مرة بعد أحداث 11 أيلول/ شتنبر 2001 في الولايات المتحدة الأميركية. ولا يمكن فهمها إلّا في إطار تاريخي واسع، قد يلخص بالرجوع إلى المراحل الثلاث التالية:

1 ـ الالتقاء بين المسيحية والإسلام، الغرب والشرق، المطبوع بالعنف منذ القرون الوسطى. ونجد توثيقًا وافيًا لهذا في تاريخ الحروب الصليبية وما يُسمّى «الحرب ضدّ الترك»[1].

2 ـ التدخل الإمبريالي للقوات الأوروبية للقرن التاسع عشر في الدول المسلمة وبالضبط في الإمبراطورية العثمانية[2].

3 ـ المواجهة بين «الغرب» والعالم العربي الإسلامي كنتيجة لتطبيق وعد بلفور وقيام دولة إسرائيلية في فلسطين وإجلاء المواطنين الأصليين، الذي أدّى في النهاية إلى الاستيلاء وإلحاق الأماكن المقدسة في القدس[3]. وبالنظر إلى الدور الريادي لأوروبا والولايات المتحدة الأميركية في إنجاز مشروع دولة وطنية يهودية في فلسطين، فليس هناك مجال

---

(1) أي ما يُسمّى في الأوساط العربية الإسلامية العثمانيون. (إضافة المترجم).

(2) انظر نصنا فيما يتعلّق بالتفاصيل التاريخية والقانونية لهذه المسألة في دراسة مترجمة إلى العربية:
Humanitäre Intervention: Rechtliche und politische Dimensionen. Schriftenreihe «Bayt al-Hikma Dossiers», Nr. 3. Bagdad: Bayt al-Hikma, 2001.

(3) انظر فيما يتعلّق بالنتائج القانونية والسياسية لهذا:
Hans Köchler (Hrsg.), The Legal Aspects of the Palestine Problem with Special Regard to the Question of Jerusalem. Studies in International Relations, IV. Wien: Braumüller, 1981.

للدهشة عندما يحمل العالم الإسلامي الغرب «المسيحي» مسؤولية هذا الوضع.

لا يمكن فهم مشاكل العلاقة بين الإسلام والمسيحية في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين بطريقة وافية إلَّا على ضوء هذه المعطيات التاريخية. إضافة إلى هذا فإن لهذا الوضع علاقة وطيدة بالعلاقة المتبادلة المعقدة بين التعدّد الثقافي والعولمة وبالضبط بطريقتين.

أ ـ على الرغم من كون العالم كان على الدوام متعدّدًا ثقافيًّا في القرون السابقة، فإن التعدّد الثقافي قد أصبح واقعًا حقيقيًّا في الوقت الحاضر نظرًا لوسائل الاتصال «غير ذات حدود» تقريبًا المصاحبة للعولمة، هذه الوسائل التي تؤثّر في المعاش اليومي للأفراد. فالحضارات أو الدوائر الثقافية التي كانت تعيش منذ قرون جانب بعضها البعض دون «الوعي الفعلي» ببعضها البعض أصبحت في مواجهة ظاهرة الآنية Gleichzeitigkeit أي الحضور الآني لعوالم أخرى ولأشكال حياة مغايرة في حضن أفق معاشها اليومي. وعلى الرغم من أن الحضارة الغربية إبّان الحركة الاستعمارية للقرن التاسع عشر حاولت فرض طابعها على الحضارات الأخرى، يعني أنها حاولت أن تفرض عليها تصوّرها للعالم، إلَّا أن المعاش اليومي للشعوب كان محدّدًا بشكل كبير من طرف البُعد الجغرافي. فقد تصارعت الحضارات فيما بينها في شكل مواجهات حربية، لكنها لم تكن حاضرة كما هو الشأن حاليًّا في حلبة «الرأي العام الكوني».

ب ـ وبغضّ النظر عن هذا وبالإضافة إلى الآنية المرافقة لصيرورة

العولمة، فإن التعدّد الثقافي قد أصبح واقعًا داخليًّا للدول، ـ ويعتبر هذا تطورًا جديدًا وبالخصوص في أوروبا، حيث لم يصل المرء بعد في القارة الهرمة من فهمه ـ وكنتيجة لحركة الهجرة لعشرات السنين الأخيرة، فإن الحكومات الأوروبية قد أصبحت مرغمة على إعادة تعريف مفاهيم مثل «المواطنة» و«الجنسية»، يعني حطّ نوع من فهم الدولة المحدّد من طرف مفاهيم وطنية تقليدية محطّ سؤال[1].

من هذه الزاوية إذن يُفهَم البحث المأساوي عن الهوية الأوروبية التي ترجع إلى «خصائصها العلمانية» ـ وبالخصوص عندما يتعلّق الأمر بعلاقاتها بمواطنيها المسلمين ـ لكنها تحاول في الوقت نفسه ـ كمحاولة ديالكتيكية لتحديد هويتها ـ الرجوع إلى جذورها المسيحية التي كبتتها لمدة طويلة ولا نجد لها في الواقع اليومي أي أثر تقريبًا. وقد تجلّى هذا التناقض في النقاشات المختلفة حول مدخل الدستور الأوروبي[2].

ثانيًا: ماذا يعني إذن هذا النوع الجديد من الواقع المتعدّد الثقافات (والذي يعتبر في الوقت نفسه شموليًّا وقطريًّا ووطنيًّا) بالنسبة للعلاقات المسلمة ـ المسيحية؟ ما يحضر للبال على التوّ هو هذا النموذج لما سُمّي بـ«صراع الحضارات» بالطريقة التي

---

(1) فيما يتعلّق بإشكالية الدولة الوطنية والتعدّد الثقافي انظر نص كوكلر:
The Concept of the Nation and the Question of Nationalism. The Traditional Nation State versus a Multicultural Community State, in: Michael Dunne und Tiziano Bonazzi (Hrsg.), Citizenship and Rights in Multicultural Societies. Keele: Keele University Press, 1995, S. 44-51.

(2) يقصد كوكلر هنا النقاش الذي دار لمدة طويلة في أوروبا حول إضافة عبارة يذكر فيها الله في مقدمة دستور الاتحاد الأوروبي على غرار دستور الولايات المتحدة الأميركية. (إضافة المترجم).

صرح عنها من طرف الأميركيين مباشرة بعد نهاية الحرب الباردة[1]. فقد نجح المرء في بناء صورة جديدة للعدو بعد الانهيار الذي لم يكن متوقّعًا من طرف الكثيرين لنظام العالم ذي القطبين والضياع المفاجئ للعدو الإيديولوجي (الشيوعية) ـ وبالخصوص بعد أحداث 11 أيلول/ شتنبر 2001 ـ بسبب بناء فكرة «الخطر الإسلامي»[2].

ويرافق هذا التطور محاولة الغرب (تحت قيادة الولايات المتحدة الأميركية) «إعادة تحديد الإسلام» أو طبع العالم الإسلامي (فيما يتعلّق بـ «العقل» [اللوغوس]، «الديمقراطية»، «حقوق الإنسان» إلخ) بتصوّرات قيمية غربية. ولا يتبع المرء هذا الهدف باستراتيجيات جيوسياسية طويلة المدى، وبالخصوص في ميدان الدعاية السياسية والثقافية، لكن أيضًا عن طريق نوع جديد من «الحروب الصليبية الإيديولوجية»، والتي لا تستعمل فقط أحدث وسائل الإعلام، بل أيضًا أحدث التقنيات العسكرية. وبهذا تظهر الحرب من جديد كوسيلة لـ «إعادة التربية الحضارية»، كما يتضح ذلك في التدخل في أفغانستان وفي العراق[3]. ويعتبر التصوّر

(1) انظر ساموبل هونتينغتون:
Samuel Huntington, The Clash of Civilizations?, in: **Foreign Affairs**, Bd. 72, Nr. 3, Sommer 1993, S. 22-49. - Den Begriff hat allerdings der amerikanische Orientalist Bernard Lewis geprägt: The Roots of Muslim Rage, in: **The Atlantic Monthly**, Bd. 266, Nr. 3 (September 1990), S. 47-60.

(2) انظر محاضرة كوكلر:
After September 11 - Clash of Civilizations or Dialogue? UP FORUM online, UP Publications Online (2002), http://www.up.edu.ph/forum/2002/Mar02/sept_11.html.

(3) لإعطاء مثال على الموقف الأميركي انظر موقف بوش المبدئي في:
= President Bush Discusses Freedom in Iraq and Middle East. Remarks by the

الأميركي لما سمّي «الشرق الأوسط الجديد»، الذي يُراد منه تطبيق التصوّرات القيمية الغربية، جزءًا مركزيًّا لـ «إعادة التربية» هذه (والتي تعتبر مطبوعة بطابع الحقبة الاستعمارية). ومحاولات تطبيق هذه الاستراتيجية قد وسعت على كل حال الهوة بين العالم المسلم والعالم الغربي المطبوع بالمسيحية، مهدّدة بخطر صراع كوني أكبر، لا يمكن حلّه بالوسائل الدبلوماسية المعتادة إلّا بصعوبة.

وبالنظر إلى التصعيد الناتج عن التدخل العسكري الغربي، فإنه من اللازم على المرء ألّا يغفل الواقع السيكو- سوسيولوجي الذي يحاول المدافعون عن التدخل العسكري تجاهله بكل قوة: إن «إعادة تحديد جديد» لدين ما - وبالتالي للحضارة الناتجة عنه - من الخارج (يعني من خلال نظام قيمي لآخر علماني)[1] محكوم عليه منذ البداية بالفشل. ولا يمكن لمثل هذه المحاولة التبشيرية[2] أن تفهم من طرف المعنيين بالأمر إلّا كفعل عدواني. وتعتبر هذه الاستراتيجية حسب المنطق الغربي - وهي استراتيجية مستوحاة من المسيحية إذا حق للإنسان الاعتقاد فيما يقوله جورج بوش - دون جدوى، لأنها تنتج في الحقيقة مناخًا عدوانيًّا يؤدي إلى رفض الأفكار المراد تمريرها.

= President at the 20th Anniversary of the National Endowment for Democracy. United States Chamber of Commerce, Washington, D.C., Office of the Press Secretary, 6. November 2003.

(1) انظر في هذا الإطار:
European Cardinal Calls for, Secularizing Islam. IslamOnline News, Kairo, 26. November 2004, http://www.islamonline.net /English/News/2004-11/26/ article 05.shtml.

(2) المقصود هو المضمون الديني كما مارسته المسيحية إبان الحركات الاستعمارية، (إضافة المترجم).

تتضح نية إعادة تربية حضارية على إسلام «صحيح» في التصريحات المختلفة لكل من الرئيس الأميركي أو رئيس الوزراء البريطاني - المعني بالأمر هنا هو بلير - (إضافة المترجم) - كما أعرب عنها بالخصوص إبّان الهجوم على العراق. ويوجد هذا القياس بالفعل في التقليد الأوروبي الاستعماري الذي كان يملي إرادته على الشعوب المقهورة. ويخفي هذا «التأويل السياسي» المعادي للحوار حقيقة مفادها أنه يجب فرض تصوّر خارجي على المسلمين. وينطبق هذا كذلك على مصطلح «الإسلام الأوروبي» الذي اقترحه بسام تيبي[1] والمستعمل حاليًّا من طرف غير المسلمين من السياسيين ورجال الكنيسة ليس فقط في ألمانيا بل في دول أخرى من أجل تبرير مطالبتهم بإعادة تحديد جديد من وجهة نظر أوروبية للإسلام طبقًا لقواعد ما سمّي في ألمانيا «الثقافة الرئيسة أو الرائدة Leitkultur»[2].

(1) Bassam Tibi, Les conditions d'un euro-islam, in: Robert Bistolfi und François Zabbal, Islams d'Europe: Intégration ou insertion communautaire. Paris: Éditions de l'Aube, 1995, S. 230-234. - Siehe auch Tibis aktuelle Verteidigung dieses Begriffes: Europeanisation, not Islamisation. Bassam Tibi argues for Euro-Islam as a bridge between civilisations. Sights and Insights, 22. März 2007, http://www.signandsight.com/features/1258.html. - Zur allgemeinen Debatte vgl. auch Nezar AlSayyad und Manuel Castells (Hrsg.), Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization. Lanham, Md. u.a.: Lexington Books, 2002.

(2) انظر مثلًا تصريح الكاردينال البلجيكي جودفريد دنيلس في حوار لجريدة Indian Express I think, I hope that it is possible to create a European Islam which has gone through its own French Revolution. (Zitiert nach IslamOnline News, 26. November 2007, s. o.) Zur Leitkultur-Debatte in Deutschland siehe insbesondere die Thesen eines führenden ideologischen Verfechters dieses Konzeptes: Bassam Tibi, Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer mißglückten deutschen Debatte. Aus Politik und Zeitgeschichte (B 1-2/2001). Bundeszentrale für politische Bildung, 2001.

إذا أخذ المرء مبدأ التعامل بالمثل، يعني الاحترام المتبادل في المعنى الكانطي كشرط للحوار الحقيقي، فإنه من اللازم رفض ما سبقت الإشارة إليه بصفة عامة. فلن يقبل المسيحيون مثلًا أن يحدّد لهم المسلمون ويفرض عليهم «مسيحية عربية» من الخارج. وينطبق الشيء نفسه على «المسيحية الهندية» أو «المسيحية الإفريقية» إلخ باستخدام العقائد والتصوّرات القيمية لأغراض سياسية. فستدافع الكنيسة المسيحية عن نفسها بكل ما أُوتيت من قوة ضدّ هذا. على كل حال يجب على رجال الدين المسيحيين، فيما يتعلّق بالإسلام، أن يعرفوا بأنه لا يصحّ طبقًا للتعاليم الأخلاقية المسيحية الكيل بمكيالين.

ثالثًا: إن السؤال الذي يجب علينا طرحه بالنظر إلى تنامي التغريب والصراع بين الدوائر الثقافية هو: هل هناك بديل قابل للاستعمال للاستراتيجية الاستعمارية الكامنة وراء إعادة تربية الآخرين، التي تقود في آخر المطاف إلى حرب مستمرة للحضارات؟ والجواب عن هذا السؤال هو عبارة في العمق عن دعوة إلى نوع من الرجوع إلى«الواقع الحضاري»، لأنه أصبح ضروريًا في عهد العولمة.

بالنسبة للغرب ـ وبالخصوص أوروبا ـ فإن المخرج لمحاولة تحديد جديد للإسلام من الخارج هو التخلّي عن الرغبة في «تشكيل» الإسلام طبقًا لرغبات الغرب، يعني قبول الواقع السوسيو ـ ثقافي كما تشكّل في صيرورة التغير الاجتماعي للعالم المسلم والبلدان ذات أغلبية مسلمة. فليس هناك طريق ممكن لإعادة استعمار العالم المسلم طبقًا لنموذج

القرن التاسع عشر، لأن مثل هذه الاستراتيجية ستكون متناقضة مع حقوق الإنسان المعلن عنها في الغرب.

إن تعلّق المسلمين بهويتهم الدينية الحضارية هي صيرورة إن لم تكن ديناميكية العولمة وادعاء كونية الحضارة الغربية (المسيحية في غالبيتها) هي سببها، فإنها قد ساهمت في تقويتها. وليس في هذا التطور السوسيوثقافي في اللحظة الراهنة أية رجعة. وأول حدث في هذا الإطار كان هو الثورة الإيرانية عام 1979، والتي حدثت رغم أو بالأحرى جراء قيام الشاه الإيراني رضى بهلوي بتطبيق برنامج تحديث غربي في بلده. وفيما يتعلّق بالوقت الحاضر، يمكن الإشارة مثلًا إلى التطورات التي تحدث حاليًّا في تركيا: فالرجوع إلى الهوية المسلمة لهذا البلد وإعادة إحياء الإرث العثماني في تركيا يحدث رغم علمانية وتتبع النموذج الغربي منذ سبعين سنة. وكما يتضح من خلال نموذج تركيا وتعاونها مع الاتحاد الأوروبي، فإنه من الممكن التأليف بين التقدم والتعاون الدولي على أساس متساوٍ لفهم بناء الدولة.

لا يمكن للإسلام الحقيقي الذي يرجع لجذوره أن يعتبر خطرًا على الغرب إلّا إذا رفض المرء الأمة الإسلامية وعاداها وحاربها (وهي حروب تتبع منطق الحروب الصليبية) كما حدث مثلًا سنة 2003 في مهاجمة العراق دون سند لا قانوني ولا أخلاقي. وفيما يتعلّق بإحياء عقلية الحروب الصليبية في الوقت الحاضر، فإن المصطلح المعتاد «الخوف من الإسلام» «Islamophobie» هو مصطلح يقود للخطأ أو أنه يقلل من أهمية واقع الأمور. والوصف الصحيح للسلوك العدواني الذي يتضاعف أكثر وأكثر ويؤسس إيديولوجية «الحرب الكونية ضدّ

الإرهاب» هو كراهية الإسلام Anti-Islamismus (بالتشبيه لمصطلح «كراهية اليهود «Antisemitismus)[1].

ما تحتاجه أوروبا في شكلها الحالي هو نوع من «تأويل ثقافي كوني» وليس التعتيم على الإسلام كما حدث في خطاب ريغينسبورغ لبنيديكت السادس عشر. ويجب فهم «التأويل الثقافي الكوني» الذي نعنيه هنا في معنى طريقة الفيلسوف هانس جورج غادامير [2] Hans-Georg Gadamer، التي تتضمن المزيد من التسامح كشرط لفهم أحسن للثقافة الخاصة أو الحضارة الخاصة. طبقًا لتحليلنا لـ «ديالكتيك الفهم البديهي الثقافي»[3] يجب على «الأنا» (الهوية الثقافية أو الحضارية الخاصة) ألّا يعتبر «الآخر» كخطر على هويته الخاصة، لكن يجب اعتباره حظًّا من أجل فهم العالم فهمًا أحسن وضمنيًّا أيضًا معرفة الذات في مرآة الحضارة الأخرى، يعني وعي الذات والآخر بطريقة نقدية. وهذا ما نعبّر عنه ـ على غرار التأويل الغايديميري ـ بدياليكتيك معرفة «الذات» ومعرفة «الآخر». على العكس من هذا، عندما لا يريد المرء أن يرى في الآخر إلّا ذاته بتشكيله حسب صورته، فإنه يقبر هذا الدياليكتيك ويخسر في آخر المطاف إمكانية تعايش سلمي معه.

(1) في النقاش الدائر في ألمانيا يعتبر هونريك م. برودر Henryk M. Broder من ممثلي أعداء الإسلام، وهو عداء يظهر أنه يتقوّى يومًا بعد يوم. انظر نصه: Wir kapitulieren!, **Der Spiegel**, Nr. 33/2006. 14. August 2006.

(2) Georg Gadamer, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 5. Auflage 1986.

(3) Cultural-Philosophical Aspects of International Co-operation vor der Royal Scientific Society in Amman, Jordanien. Deutsche Fassung: Kulturphilosophische Aspekte internationaler Kooperation, in: Zeitschrift für Kulturaustausch, Bd. 28 (1978), S. 40-43.

وينتج عن «ديالكتيك الفهم البديهي الثقافي» سلوك الاحترام اتّجاه التصوّرات الأخلاقية كما نجدها في حقوق الإنسان بما في ذلك كرامة الفرد وكل ثقافة. ولا يمكن عزل البعد الفردي عن البعد الجماعي في حقوق الإنسان.

من هذا المنطلق، ولكي نعطي مثالًا حيًّا لما سبق ذكره، فإن «منع الحجاب» في الأماكن العامة (المدارس مثلًا) كما وقع في بعض الدول الأوروبية، بل حتى في تركيا، هو منع لا يمكن الموافقة عليه. ليس من حق أية حضارة ـ وبالخصوص عندما تقدم نفسها كديانة علمانية بديلة تحاج بحقوق الإنسان ـ فرض تصوّرات أخلاقية على الآخر من أجل إعادة قولبة هويته عن طريق العنف[1]. ومثل هذه الأشياء تقوي في آخر المطاف الشعور بالإقصاء للفريق الثقافي الديني الذي يقع في حقه هذا الإقصاء ويسرع صيرورة الرجوع إلى التراث الخاص (وما رافق ذلك من رفض الحضارة «القوية»، التي تزعم حيازتها على حق تحديد الثقافة). ولا يجب على المرء التقليل من أهمية هذه القوة الاجتماعية السياسية المرتبطة بعجرفة الاعتقاد بالسموّ الحضاري في أوروبا (أوروبا المتحدة). إن التعدّد الثقافي قد أصبح مع بداية القرن الواحد والعشرين واقعًا اجتماعيًّا وسياسيًّا لا يمكن كبته أو «إقصاؤه» بالقوة.

ما ينقص في هذا الوضع هو قبول الوجود في الوقت نفسه Gleichzeitigkeit لتصوّرات للعالم مختلفة. وتعني هذه الأخيرة

(1) انظر في هذا الإطار موقف كوكلر بصفته رئيسًا للمنظمة العالمية للتقدم في:
Islamic headscarf and religious freedom: French government's position incomprehensible and incompatible with human rights. Declaration of the President of the International Progress Organization, Vienna, 5. Februar 2004/P/RE/18525c-is.

الحياة والسلوك طبقًا لمنطق التعايش، يعني في معنى وجود نظم قيمية مختلفة جانب بعضها البعض على أساس الاحترام المتبادل.

بوضوح، فإن هذا يتطلب الاستغناء (بمعنى ترك) عن محاولة فرض نوع من بديل علماني للدين، والذي يكون في الكثير من الأحيان دوغمائيًّا أكثر من الدين نفسه والاستغناء عن الادعاء بأن المسيحية هي الهوية الوحيدة لأوروبا، كما يدّعي زعماء الكنيسة المسيحية. فلم يحدث أبدًا في التاريخ شيء من هذا القبيل، عندما يستحضر المرء إلى الذهن تأثير الحضارة العربية في العصر الوسيط[1] ولا يمكن البرهنة عليه في الوقت الحاضر. سيمر هذا الادعاء مرور الكرام حسب الظروف السياسية كما حدث في نقاشات مقدمة الدستور الأوروبي[2].

زيادة على هذا، فإن هناك التباسًا حاليًّا فيما يتعلّق بالهوية الثقافية الأوروبية، بحيث إن الجالية المسلمة في أوروبا تواجه مطالب أوروبية متناقضة فيما بينها: فالعلمانية كديانة بديلة والإلحاح على التأثير المسيحي في أوروبا يقصي بعضهما البعض. وهذا المطلب المتناقض مع نفسه والمعبّر عن أزمة هوية أوروبا لا ينتج فقط عن الدوخة التي يوجد فيها الغرب فيما يتعلّق بتعاملها مع الحضارة الإسلامية، حيث يلعب الدين إلى يومنا هذا دورًا مهمًّا.

وفي إطار الموقف الواقعي الذي ندافع عنه، يجب علينا

---

(1) Das Verhätnis von Islam und Christentum in Europa: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in: Perspektive Süd. Zeitschrift für eine internationale Diskussion, Nr. 2, 2003, S. 5-10.

(2) [يشير الكاتب هنا إلى محاولة إدخال عبارة ما تتضمن الله كما هو عليه الحال في دستور الولايات المتحدة الأميركية في دستور أوروبا المتحدة.] (إضافة المترجم).

الرجوع إلى ما بقي ممكنًا نظرًا لظروف التغريب والتطور المتباعد للهويات الثقافية والحضارية فيما بينها، إذا كان المرء يريد الوصول إلى التعايش الذي شرحنا. بالنسبة للذين يعترفون من الجانبين بالدور الذي يلعبه الدين في تأسيس الهوية، فإن هناك ميدانين ممكنين حيث يمكن بناء التفاهم:

أ ـ تكمن الإمكانية الأولى في الرجوع إلى الأشياء الدينية المشتركة المتعلّقة بمفهوم الوحدانية، شريطة التخلّي من الجانبين عن محاولات التبشير والوصاية التي يمكن أن تقود بسهولة ـ وكما رأينا في محاضرة ريغينسبورغ بتاريخ 12 أيلول/شتنبر 2006 ـ إلى التزوير والتشويه. وفي إطار ندوة حول مفهوم التوحيد في الإسلام وفي المسيحية في تشرين الثاني/نونبر 1981 في روما حاولنا إيجاد لغة مشتركة على الميتامستوى لفلسفة الدين[1].

ب ـ هناك إمكانية أخرى للتفاهم فيما نعتقد تكمن في الرجوع إلى القيم الأخلاقية المشتركة، التي تنتج عن الاعتقاد في إله واحد، على الرغم من أنه لا يجب على المرء أن يعتقد بأنه من الممكن الاتفاق على كل الإشكاليات الدوغمائية. ومثل هذا النوع من الاعتقاد لا يمكن أن يقود إلّا إلى المزيد من المجابهات.

إذا أراد المرء أخذ هذه الإمكانيات محل الجدّ، فإن هناك شيئًا ضروريًّا ثانيًا يجب عمله إذا كان المرء لا يريد البقاء في ميدان تفضيل شيء على شيء آخر. من الضروري أن تكون هناك «إجراءات مرافقة» سواء في ميدان القانون أم في ميدان

(1) Hans Köchler (Hrsg.), **The Concept of Monotheism in Islam and Christianity**. Vienna: Braumüller, 1982.

السياسية ـ سواء على الصعيد الدولي أم الحكومي ـ ومن بين هذه الإجراءات، فيما يتعلّق بمساهمة العالم الغربي، هو كفّ السياسة عن الكيل بمكيالين (policy of double standars) في الميادين الحاسمة والمهمّة بالنسبة للعالم المسلم والمتعلّقة بهويته. ويتعلّق الأمر هنا بالضبط، فيما يتعلّق بالسياسة العالمية، بقضية فلسطين والقدس، التي تفرق بين العالم المسيحي والمسلم منذ ما يزيد على نصف قرن[1]. والإجراء الأساسي العادي في هذا الإطار هو الكف عن الاستمرار في دعم إلحاق الأماكن المقدسة المسلمة في القدس كما يتجلّى في الاستمرار في التحيّز العام للغرب لإسرائيل. ويعتبر عدم الاعتراف باحتلال القدس وقبول واقع الاحتلال هذا (المقصود هنا هو احتلال إسرائيل لفلسطين بصفة عامة، «زيادة المترجم») في الوقت نفسه، كذبًا. زيادة على هذا، يجب على العالم الغربي الكفّ النهائي عن سياسة العقاب الجماعي لشعوب الدول المسلمة. فالعقوبات التي طُبقت على العراق بعد نزاع الخليج 1990/ 1991 والتي دامت أكثر من عشر سنوات، والحصار الذي طبق في فلسطين المحتلة، والذي كانت الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد الأوروبي تسعى من ورائه إلى عقاب الشعب الفلسطيني على ممارسة حقه الديمقراطي والرغبة في فرض تغيير حزب حماس لموقفه، يعتبران بمثابة عار على جبين مجموع العالم الغربي، الذي يضفي على نفسه صفة «المتقدّم». ولا يعتبر هذا النوع من الإجراءات الجذرية ضدّ

(1) انظر التفاصيل في:

Hans Köchler (Hrsg.), **The Legal Aspects of the Palestine Problem with Special Regard to the Question of Jerusalem.**

المدنيين منافيًا لحقوق الإنسان ومستوفيًا لكل شروط العدوان الدولي[1] فحسب، بل يفهم من طرف الجانب المسلم عن حق كعلامة على سلوك عدائي مبدئي لما يُسمّى الغرب المسيحي، كشهادة على موقفه اللاإنساني والعدواني اتّجاه العالم المسلم.

وفيما يتعلّق بالسياسة الدولية دائمًا، يجب على الغرب أيضًا الكفّ عن الوزن بمثقالين فيما يتعلّق بأسلحة الدمار الشامل في الشرق الأوسط. وإذا لم يقع هذا فإن إعلان منظمة الأمم المتحدة عن شرق أوسط دون أسلحة نووية سوف لن يعدو أن يكون إلّا ترياقًا للرأي العام الدولي، يتمنى المرء منه الاستمرار في الإبقاء على سذاجة هذا الأخير. فالسجالات المتعلّقة بالسياسة النووية لإيران تسجل بطريقة مزرية النفاق Doppelzüngigkeit وعدم الصدق الأخلاقي للدول الغربية والتي لا تذكر ولو بكلمة في كل إعلاناتها فيما يتعلّق بهذه الأزمة القوة النووية الإسرائيلية غير المصرّح بها[2].

وفيما يتعلّق «بالإجراءات المرافقة» على المستوى الحكومي

(1) انظر فيما يتعلّق بالأبعاد القانونية والأخلاقية:
Ethische Aspekte der Sanktionen im Völkerrecht. Die Praxis der Sanktionspolitik und die Menschenrechte. Studies in International Relations, XX. Wien: International Progress Organization, 1994. - Zur Politik gegenüber den Palästinensern siehe die Erklärung der International Progress Organization: Starvation Policy against Palestinians Is an International Crime. Declaration of the International Progress Organization. I.P.O. Information Service, Wien, 2. Juni 2006/P/RE/19734c-is,. http://i-p-o.org/IPO-palestine-nr2 june 06.htm.

(2) Hans Köchler, Memorandum on the dispute between the Islamic Republic of Iran and the United States of America and other states over the interpretation of the Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons and related legal and political problems of the non-proliferation régime. International Progress Organization, Wien, 15. April 2006, Doc. 19667c, http://i-p-o.org/ipo-memorandum-NPT-Iran-15April2006.pdf.

أو القطري (وبالخصوص على صعيد أوروبا المتحدة)، فإنه من الضروري الاعتراف بالحقوق الدينية للمسلمين كحقوق إنسانية لا مساومة فيها. ويجب كذلك التأكيد بدون سوء فهم على أن مفهوم الثقافة الرائدة «Leitkultur»، إذا كان يعني إلحاق الدين الإسلامي بالقوة إلى أنسقة أخلاقية أخرى، هو مفهوم يتعارض مع النظام الأساسي للحرية والديمقراطية ومبادئ المجتمع المتعدّد الثقافات. وتعتبر هذه التوضيحات ضرورية، على اعتبار أنها تدابير تؤسس الثقة المتبادلة، إذا كان المرء يريد القضاء على خطر اتساع رقعة الصراع الحالي بين الحضارات (وبالخصوص فيما يخصّ إشكالية الحقوق الأساسية). وقد أظهرت الأحداث التي تلت نشر تلك الكاريكاتورات عن النبي محمد بالدانمارك ضرورة مثل هذه التدابير[1]. وفيما يتعلّق بالتدابير بين الدول والتدابير القطرية فقد تستفيد أوروبا من تجربة دول كسنغافورة أو من مناطق بأكملها كالجنوب الشرقي لآسيا، التي تملك تجربة طويلة فيما يتعلّق بالنظام المجتمعي المتعدّد الثقافات ومن التسويات الدستورية والقانونية المتعلّقة بها.

ثالثًا: على أساس هذا التحليل للمشاكل المركزية للعلاقة بين الإسلام والمسيحية في الوقت الحاضر، يجب في الختام الإشارة إلى التالي:

(1) انظر موقف المنظمة العالمية للتقدم في هذا الإطار المعبّر عنه بتاريخ 6 شباط/فبراير 2006:

International Progress Organization condemns anti-Muslim hate propaganda and calls upon European Union to take a firm stand in defense of the rights of all religious communities. I.P.O. Information Service, Wien, 6. Februar 2006, P/RE/19543c-is.

يعتبر الدعاء **للواقعية** في أمور التعدّد الثقافي وبالخصوص العلاقة بين الأديان من الحكمة. على المرء توفير الشروط لتعايش سلمي بين الدوائر الثقافية قبل سبر إمكانيات حوار مستقبلي وتعاون غني (داخل الدولة الواحدة، إقليميًّا وعالميًّا). وإلَّا فإن التعاون سيكون مبنيًّا على الرمل ومهدّدًا بالسقوط في أي وقت كان. لا يجب على المرء ربط العربة أمام الحصان والارتكان لتخمينات نظرية في فضاء دون هواء. لا يمكن للحوار أن يقوم في معزل عن الواقع السوسيوثقافي، وإذا قام فإنه سوف لن يدوم طويلًا. ولهذا فإنه من الضروري تأمل الحالة الراهنة للعلاقة بين الإسلام والمسيحية نقديًّا.

يمكن **للفلسفة** ـ بأخذها مسافة من شروح العالم لمختلف الديانات والباراديغمات الحضارية ـ تقديم مساهمة بناءة ليس فقط في إطار نظرية دينية مقارنة لكن أيضًا كتفكير حول الميتاقيم Metanormen التي تمثّل شرط التعايش بين تصوّرات العالم المختلفة التي تتنافس فيما بينها[1].

ونظرًا للظروف التي أشرنا إليها وإلى حين الاتفاق على أساس مشترك لحوار فعلي، فإن المخرج الحالي الوحيد للمأزق المعبّر عنه في عنوان هذا النص «الحوار أو الحرب» هو ما وصفناه فيما يتعلّق **بالتعايش** بين هذين الدينين. في وضع لم يحقق فيه الأول (أي الحوار) بصفة كاملة ولا يجب

(1) حاولت شيئًا من هذا القبيل في محاضرة حول الأسس الفلسفية لحوار الثقافات ألقيت في طهران بتاريخ 23 أيار/ماي 2004 حول فلسفة مولا سدرا في طهران. انظر كذلك:

The philosophical Foundations of Civilizational Dialogue in: Future Islam, Insights, New Delhi, September/Oktober 2006, **www.futureislam.com (Online Journal).**

المخاطرة بالثاني (يعني الحرب)، فإنه من الواقعية الاجتهاد في **سبيل ثالث** ـ يعني تعايش أنسقة قيمية مختلفة على أساس العدول عن أية محاولة لتأويل الاختلافات خطأ أو حتى محاولة إبعادها عن طريق القوة ـ كأفق مستقبلي وحيد. وفي وضع كوني لتقابل حضارتين يكون المطلب الأول فيه هو تفادي التصعيد ـ يعني إخماد تقابل موجود بينهما ـ يجب على المرء قبل كل شيء التفكير في الحالة الراهنة، يعني التفكير في أسباب هذا التقابل والقيام بخطوة بعد الأخرى، قبل التفكير في مشروع أكبر كالاتفاق على استراتيجية موحدة للديانات ـ «إيطوس عالمي موحد» في معنى هانس كونغ[1] Hans Küng ـ كجواب على أسبقية الاقتصاد والتقدم الإيماني الأخروي كما هو موثق في برنامج العولمة[2].

ويمكن للمسيحية (وبالخصوص الكاثوليكية) في نظري أن تصبح شريك ثقة في هذا المشروع من أجل الإنسانية، عندما تتجاوز الانتهازية السياسية التي طورتها عبر القرون والرجوع إلى جذورها، وبالأخص إلى رسالتها الاجتماعية الأخلاقية، عوض الاكتفاء بدور «الديكور» للمجتمع الصناعي الغربي ببديله الديني العلماني وغطرسته الغبية اتّجاه كل ما هو خارج الإرث الغربي.

(1) Hans Küng, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. Piper: München/Zürich 1997.

(2) انظر فيما يتعلّق بالأسس الفلسفية للعولمة نص كوكلر:
Philosophical Aspects of Globalization. Basic Theses on the Interrelation of Economics, Politics, Morals and Metaphysics in a Globalized World, in: Hans Köchler (Hrsg.), Globality versus Democracy? Studies in International Relations, XXV. Wien: International Progress Organization, 2000, S. 3-18.

وبالرجوع إلى الوضع الراهن لا بدَّ للكنيسة المسيحية أخذ موقف ضدّ استغلالها السياسي فيما سمّي «الحرب الكونية ضدّ الإرهاب» وتركيز هذه الحرب على الإسلام[1]. ويحتاج هذا على كل حال إلى تصوّر آخر للعالم عوض التصوّر الذي يمتلكه رئيس الكنيسة الكاثوليكية المسيحية الحالي كما عبّر عنه للملأ في محاضرة ريغينسبورغ.

(1) أصبح هذا المشكل واضحًا نظرًا للموقف المعادي للإسلام للجماعات المسيحية الكلفانية بالولايات المتحدة الأميركية التي تقف وراء الحكومة الأميركية المحافظة الحالية، والتي لا تريد إنهاء هذه الفوضى العامة في مجموع الشرق الأوسط، والتي تعتقد أن «حرب الحضارات» يرسم في أفقه (أي الشرق الأوسط، «إضافة المترجم».



التعدّد الثقافي، الديمقراطية ودولة الحق والقانون في أوروبا

تحدّي القرن الواحد والعشرين

استقطبت أوروبا نتيجة سياستها الاستعمارية وتسببت من بعدها نتيجة عولمة الاقتصاد في السنين الأخيرة هجرة ملايين البشر من دوائر ثقافية مختلفة إليها، وقد كان ذلك كان في صالحها. وقد أدّى التحول الديمغرافي المرافق للهجرة إلى اعتبار التعدّد الثقافي أمرًا لم تعد فيه رجعة وإلى أزمة هوية عميقة عند الأوروبيين. من وجهة نظر قراءة أوروبية وطبقًا للوعي الذي أضحى بديهية للجميع في الغالبية العظمى للدول الغربية، فإن العقلية الأوروبية قد قامت في القرنين الأخيرين بصيرورة علمانية Säkularisierung، لكنها صيرورة أُولت بطريقتين متناقضتين: من جهة يقابل كل ما هو ديني بنوع من الحذر إلى حدود الالتصاق العنيف بالعلمانية كنوع من الدين. ومن جهة أخرى يرجع المرء بنوع من «الانفصام الثقافي»، كردّ فعل على تنامي الإسلام في أوروبا، إلى الجذور المسيحية لأوروبا. وفي كلا الحالتين يرجع المرء إلى إرثه ودينه الخاص، حتى وإن كان ذلك لأسباب مختلفة، على الرغم من أنه يظهر بأن صيرورات الحالتين تتعاضد فيما بينها.

هناك إشكاليتان مصيريتان نواجههما نحن الأوروبيين في مطلع هذا القرن لها علاقة بأزمة هويتنا:

سياسيًّا ـ ثقافيًّا: كيف تتصرف أوروبا مع واقعة التعدّد الثقافي، على اعتبار الواقع التاريخي الحالي المتمثّل في كون الدولة الوطنية «التقليدية» في وحدتها الإثنية والثقافية لم تعد إلّا وهمًا؟ هل المرء في إطار إعادة تحديد جديد لمفهوم الوطن والتحرّر من وهم المجال الأحادي الثقافة الذي كانت تحدد معالمه الدولة؟ وقد يساعدنا الفهم السويسري لذواتهم كـ «دولة ذات إرادة» إلى إيجاد مخرج هنا. فبعد الاستفتاء حول الصومعة أو المئذنة، أصبح هذا الفهم على محك الامتحان، شريطة ألَّا يُؤول مفهوم دولة ذات إرادة انتقائيًّا، بل يجب أن يشمل مواطني كل الجماعات الدينية الأخرى. إضافة إلى هذا، فهل الأوروبيون على استعداد للاعتراف بأن قارتهم «المجزأة» قد ابتعدت هويتها منذ زمن طويل عن المسيحية؟ هل يمكنهم قبول الفهم الديني والثقافي البديهي لمجموعات تنتمي لتقاليد أخرى على الأقل بحياد وتسامح على أساس مبدأ القبول المتبادل بينهم وبين الآخرين؟

سياسيًّا ـ قانونيًّا: كيف تستطيع أوروبا التوفيق بين الواقع المتعدّد الثقافات، والذي تسببت فيه هي بنفسها حتى ولو كان ذلك بمثابة نتيجة لم تكن متوقعة، و«القيم الأوروبية» التي تدافع عنها؟ يتعلّق الأمر هنا بالخصوص مطابقة السياسة والقيم القانونية مع التشريعات القانونية المُؤَسسة على حقوق الإنسان لكل دولة أوروبية على حدة، وبصفة عامة مع التزامات حقوق الشعوب من طرف كل دولة أوروبية (إذا كان المرء يفهم

حقوق الإنسان كحق مفروض jus cogens لحقوق الشعوب العامة)[1].

لقد أظهر القرار الشعبي السويسري، والذي دُونَ عن طريقه في التشريع السويسري منع بناء الصوامع، المشاكل المرتبطة بالتعايش المتعدّد الثقافات بطريقة مثالية، حتى بالنسبة للذين لم يريدوا عن وعي إلى حدّ الآن رؤية المشكل في عمقه. وإذا تركنا الإشكالية القانونية جانبًا، والتي سنرجع لها فيما بعد، فإن هذا القرار يُعتبر قبل كل شيء كعرضٍ لمشكل تعاني منه أوروبا بكاملها كُبتَ لمدة طويلة .

لا يجب على المرء، فيما يخص البعد الديمقراطي السياسي، رمي الصبي مع الماء الذي استحم فيه. فلا يجب اعتبار نتيجة الاستفتاء كحجة ضدّ الديمقراطية المباشرة. لا يتعلّق الأمر هنا بحط الشعب ـ المواطن ـ محط تساؤل كشعب ومواطن حر منتج الدستور، لكن الأمر يتعلّق فقط بالظروف التي تمارس فيها الديمقراطية المباشرة. فلا يكون للقرارات ـ بغضّ النظر عن الجهة المقرّرة ـ أي معنى إلّا إذا كانت مؤسسة على معلومات دقيقة وكانت مسبوقة بنقاش عام واسع يُفسح فيه المجال لكل وجهات النظر سواء كانت مع أو ضدّ القرار. والظاهر أن هذا الشرط لم يتحقق فيما يتعلّق بالاستفتاء حول الصومعة.

لكن هناك سؤال مبدئي متعلّق بسياسة الدولة، لا يحق لسويسرا تركه دون إجابة:

---

(1) كما هو الحال فيما يتعلّق بحقوق الإنسان والحق في الحياة، التي يجب مبدئيًا أن تكون صالحة دائمًا وألّا تغيّر. ويعتبر هذا المبدأ أساس دولة الحق والقانون في فلسفة كوكلر وآخرين.

كيف يمكن النظر لشكل الديمقراطية السويسرية المباشرة من أجل جعل قرار ما دستوريًّا وقانونيًّا؟ فحتى وإن قرّر الشعب كسيد على نفسه شيئًا ما، فإن قواعد الصلابة المعيارية المنطقية ـ إذا استعرنا استعمال المفهوم من نظرية القانون لكيلسين Kelsen ـ تكون صالحة. فإذا قدم مقترح ليقرّر فيه الشعب ويكون متناقضًا مع التزامات قانون حق الشعوب للدولة، فإنه يكون من اللازم قبل هذا التأكد عن طريق بحث قانوني مفصل عدم تقديم هذا المقترح للاستفتاء لتعارضه مع الالتزامات الدولية التي اتفقت عليها دولة الاستفتاء قبل الاستفتاء نفسه. إذا لم يكن المرء يريد جعل الديمقراطية المباشرة غير قانونية، فإنه من اللازم ألّا يناقض قرار الشعب معايير صالحة دستوريًّا ومتفق عليها في اتفاقات دولية. قد يكون من الممكن مثلًا أن يكلّف الشعب قاضيًا متخصّصًا في القانون الدستوري مثلًا «ليتكلّف بمسؤولية عدم سقوط الشعب في مثل هذا الوضع السيئ. في الحالة التي تهمنا، كان بإمكان الشعب السويسري، لتجنب التناقض المعياري المنطقي، أن يقرّر قبل الاستفتاء التأكد من أن ما وقّعت عليه سويسرا من قبل من معاهدات خاصة بحق الشعوب لا يتعارض مع مقترح الاستفتاء الذي قدمه المرء. ويتعلّق الأمر بالضبط بالتزامات سويسرا بتاريخ 18 حزيران/يونيو 1992 عند دخولها للمعاهدة الدولية، وهي التزامات تخص حقوق المواطنة وحقوقًا سياسية كما عبّرت عنها في المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان بتاريخ 28 تشرين الثاني/نونبر 1974. وبغضّ النظر عن إشكالية ما إذا اعتبرت حقوق الإنسان بصفة عامة كحقوق مفروضة jus cogens أم لا، فإن الجملة التي أدخلت دستوريًّا في القانون والتي

تقول: «إن بناء الصوامع/المآذن ممنوع» تمثّل مسًّا بأداتين قانونيتين لحقوق الشعوب، تؤكد على حرية ممارسة وإشهار العقيدة كما أنها تمثّل مسًّا بمنع التمييز العنصري (لأن المنع مس مجموعة عقائدية خاصة دون غيرها). المأمول هو ألّا ينتظر المرء قرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ليفهم بأن الاستفتاء يعارض الالتزامات الدولية التي اتفقت عليها سويسرا، لكن أن يظهر مقترح لإلغاء Art. 72,Paragraph 3 للدستور الوطني السويسري.

من الواضح أن منع بناء الصومعة دستوريًّا لم يؤثر سلبًا بطريقة جدية في مصداقية السياسة الخارجية السويسرية فقط، بل كذلك في العلاقة بين العالم الغربي ـ وبالأخص المسيحي (إذا كان من الممكن الحديث عن هذا الأخير كمسيحي) ـ وبين المسلمين. وبالنظر إلى ما يروِّجه الغرب عن حقوق الإنسان كمقياس كوني بمقارنته مع باقي العالم، فإن الذين يدافعون عن هذا الأمر يجدون أنفسهم وجهًا لوجه أمام اتهام القياس بمقياسين. فبعد كل الجدل للعشر سنوات الماضية، والذي ساهم فيه الكثير من الشخصيات الغربية ذات سلطة (من الميدان السياسي والديني)، فإن الاستفتاء حول الصومعة بسويسرا قد أدّى إلى تضخيم عدم الثقة بالغرب، وهو أمر من الصعب تجاوزه بسرعة في اللحظة الراهنة.

إن الحديث عن القضاء على الأحكام المسبقة المتبادلة سهل، لكن مباشرته صعب. ومع ذلك، فإنه من اللازم مساءلة هذه الأحكام. ويعتبر تحميل المسؤولية الأخلاقية لكل القبيلة ـ حيث يدرج المسلمون في غالب الأحيان في خانة الإرهاب نظرًا للعمليات الإرهابية المنفردة للبعض منهم أو

لمجموعة صغيرة منهم ـ مثالًا صارخًا لضرورة مراجعة هذه الأحكام المسبقة. في محيط متعدّد الثقافات اليوم، قد يصبح التشبث بصورة العدو التي تطورت عبر التاريخ بمثابة قنبلة للتضامن المجتمعي والاستقرار السياسي. وبالنظر إلى التطور الكوني ـ بما في ذلك الديمغرافي منه ـ فإنه لا يوجد هناك أي بديل حقيقي عن الحوار أو على الأقل التعايش السلمي على أساس الاحترام المتبادل. فبالنظر إلى سياسة المواجهة المتبعة من طرف الكثير من السياسيين ذوي النفوذ في دول كثيرة، فإن المرء يعرض مستقبل أوروبا للخطر. وبالنظر للأحداث السياسية العالمية بعد 2001، فإنه لم يعد من الضروري التأكيد على أن السلم الداخلي والأمن العالمي يشترط الواحد الآخر .

أنا على يقين بأن المواطن اليقظ مستعد لحط وجهات النظر الجاهزة محط تساؤل ويراجع أحكامه المسبقة الناتجة في الغالب عن ضغط اندماجه اليومي، إذا كانت له إمكانية الوصول إلى معلومات مهمّة ووعى النتائج الوخيمة لرفض التعدّد الثقافي. ويعد هذا بطبيعة الحال أمرًا طويلًا ومتعبًا، يتطلّب من بين ما يتطلّبه إصلاح النظام التعليمي كذلك. ولا يحق ترك تكوين الرأي العام في الديمقراطية المباشرة للوبيات وجرائد الطوار فقط.

المؤلف في سطور

وُلد البروفيسور هانس كوكلر يوم 18 تشرين الأول/ أكتوبر 1948. حصل على شهادة الدكتوراه بامتياز عام 1982. رئيس كلية الفلسفة بجامعة إنزبروك النمساوية وأستاذ كرسي بها، تخصص في فلسفة القانون والفلسفة والأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا. حصل على دكتوراه شرفية من جامعة ميندانو الفلبينية ومن الجامعة الأرمينية وهو أستاذ شرف بجامعة باموكالا التركية. محاضر زائر في جامعات كثيرة، منها جامعة منيلا. رئيس المنظمة العالمية للتقدم منذ 1972، وهي منظمة استشارية لمنظمة الأمم المتحدة. رئيس بالشراكة للأكاديمية العالمية للفلسفة.

ينتمي للحركة الفينومينولوجية. نظم عام 1980 أول مؤتمر دولي للفينومينولوجية بمدينة سالسبورغ النمساوية، وكان من مؤسسي الجمعية النمساوية للفينومينولوجيا. يُعتبر من المتخصصين الكبار في فلسفة هيدغر التي ألّف فيها الكثير. والظاهر أن فلسفة هيدغر هي التي قادت كوكلر إلى ما يسمّيه هو نفسه بالفلسفة «التطبيقية» وفلسفة القانون وفلسفة السياسة، ذلك أنه يعتبر من المتخصصين القلائل في هذا الميدان. وقاده اهتمامه بهذه الميادين الفلسفية إلى بناء وعي نقدي خاص لمفهوم «العدالة»، وهو الوعي النقدي الذي قاده إلى الالتزام بقضايا عالمية عادلة، منها القضايا العربية، وبالخصوص القضية الفلسطينية.

المترجم في سطور

- يقيم د. لشهب منذ أكثر من عشرين سنة بالنمسا ويعمل خبيرًا سيكولوجيًّا وبيداغوجيًّا للشباب والمراهقة. ازداد عام 1962، بمطماطة/ المغرب.
- منحته الحكومة النمساوية عام 2002 منحة تشجيعية تقديرًا له على نشاطه في ميدان الترجمة من الألمانية إلى العربية.
- حصل كأول باحث عربي على الجائزة العالمية للمحلل النفسي والفيلسوف الألماني إريك فروم.
- حصل على الميدالية الإقليمية للعمل التطوعي لمنطقة الفوخاخلبيرغ النمساوية عام 2009.
- عضو في المجلس البلدي لمدينة فيلدكرخ النمساوية منذ 2005

من ترجماته:

1 ـ تفاعل الحضارات. دور الفينومنولوجيا الواقعية في حوار الحضارات والديانات. طباعة ناداكوم، الرباط، 2004.

2 ـ الحرب الغريبة، تأليف مارتين أور. طباعة ناداكوم، الرباط، 2005.

3 ـ الإنسان المستلب وآفاق تحرّره. إريك فروم. فيديبرانت الرباط، 2003.

4 ـ نقد «نقد العقل الخالص» لكانط. أرتور شوبنهاور. في طريق الإعداد.



الكتاب

ما نحن في حاجة إليه بإلحاح في اللحظة الراهنة - بالنظر إلى الصراعات الأخيرة في أوروبا - هو خلق إطار جديد لصيرورة «خالية من أيّ سلطة» بين العالمين العربي الإسلامي والغربي (الأوروبي)، دون محاولة إعطاء دروس للآخر.

وإذا كانت أوروبا تريد أن تلعب دورًا في السياسة العالمية، وإذا كانت تريد عدم المقامرة بمشروع وحدها، فإنه من اللازم عليها إعادة النظر في إرث الدولة الوطنية وإعادة تحديد مبادئ التعدُّد الثقافي. وأعتقد أنه بإمكان الفلسفة أن تلعب دورًا رئيسًا في هذه العملية، لأنها من جهة محايدة فيما يتعلق بتصوُّرها للعالم (يعني أنها متفتِّحة على كلّ المواقع) ومن جهة أخرى، فإنها في العمق تَخصُّص يُؤمن بتعددية التخصُّصات.

هانس كوكلر



